

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

IGOR AUGUSTO LOPES KOBORA

O CASO PINHEIRINHO: BREVES APONTAMENTOS SOBRE EMANCIPAÇÃO
JURÍDICO-FILOSÓFICA

CURITIBA

2012

IGOR AUGUSTO LOPES KOBORA

O CASO PINHEIRINHO: BREVES APONTAMENTOS SOBRE EMANCIPAÇÃO
JURÍDICO-FILOSÓFICA

Monografia apresentada como requisito parcial à
conclusão do curso de graduação em Direito, Setor de
Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

Curitiba
2012

TERMO DE APROVAÇÃO

IGOR AUGUSTO LOPES KOBORA

O CASO PINHEIRINHO: BREVES APONTAMENTOS SOBRE EMANCIPAÇÃO JURÍDICO-FILOSÓFICA

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel no curso de graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

Profa. Dra. Eneida Desiree Salgado

Prof. Me. Ricardo Prestes Pazello

Curitiba, 18 de dezembro de 2012

Em memória de Carolina Souza Nascimento:
uma das manifestações de Deus mais belas
que se fez passar por estes trópicos.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Norma, cuja estatura da importância marca-se simplesmente pela palavra “onipresença”. Ao meu pai, Teruo, que embora vivendo em terras distantes, sempre esteve perto em apoio e espírito.

À família Lopes por todo o carinho e prestimosidade durante esta longa caminhada.

À família Souza Nascimento, que sempre fará parte indelévelmente da minha história, sem a qual minha vida não teria sido tão bela.

Ao orientador Celso Luiz Ludwig (grande inspiração acadêmica) e aos membros da banca Eneida Desiree Salgado (primeiro alvo no disparo das preocupações acadêmicas) e Ricardo Prestes Pazello (meu caro e pacientíssimo orientador do programa de iniciação à docência em Antropologia Jurídica).

Aos queridos companheiros e companheiras de curso (os quais não me arrisco a nominar), tanto da minha sala quanto de outras, pelo suporte em termos de tráfico de anotações, embargos auriculares, espírito gregário nos trabalhos coletivos e por terem me concedido seu tempo e paciência em tempos de tragédia.

Aos meus caros amigos de Paranaguá Anderson Frazeto Ferreira e Pablo Damian Borges Guilherme, querida dupla.

Ao meu caro professor e amigo Luiz Marlo de Barros Silva, grande inspiração e modelo de virtude e heroísmo em todos sentidos.

A Anderson Cesar Zani, Natal Aparecido Filho e Amanda Santos Camboim, aos quais expresso todo o meu mais sincero carinho, gratidão e afeto e a quem devo, sem sombra de dúvidas, a minha sanidade mental neste ano que ora termina.

Ao Deus misterioso, para quem um dia Nietzsche rezou, que revigora minha esperança por meio de suas manifestações: seja através de uma sinfonia de Mahler, de um por do sol ou de um par de olhos cor de tempestade.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar, ainda que sucintamente, o fundamento filosófico de um modelo de convivência humana pautado no binômio dominação/totalidade, lastreados pela exacerbação do agir racional e pela reificação tanto da natureza quanto do próprio ser humano. Para ilustrar esta análise, foi escolhido o caso da reintegração de posse da comunidade do Pinheirinho, São José dos Campos, São Paulo, realizada no dia 22 de janeiro de 2012. Através deste fato, buscou-se mostrar como a mentalidade descrita acima se comporta no meio jurídico, materializando-se principalmente através da negação de direitos; da supressão do ser humano que não se encaixa no status quo. Para tal, foi feito breve estudo dos paradigmas filosóficos que predominaram ao longo do tempo na sociedade ocidental, destacando aquele que se tornou o paradigma dominante: o cartesiano. Ademais, tentou-se rapidamente apresentar duas alternativas ao pensamento da dominação, de modo a esboçar uma ética de libertação da opressão, vale dizer, de modo a devolver os direitos negados aos oprimidos: uma de perspectiva ocidental, representada por Dussel e Lévinas, e outro de perspectiva oriental, representada pelo pensamento de Nishida Kitaro.

Palavras-chave: racionalismo cartesiano, dominação, totalidade, emancipação, cosmologia, pinheirinho, alteridade, filosofia oriental, filosofia ocidental.

ABSTRACT

The presente work aims to analyze, although briefly, the philosophical fundament of an human coexistence model based on domination/totality binomial, lined by the exacerbation of racional acting and by the reification of both nature and human being. To illustrate this analysis, it was chosen the case of the repossession suit over the Pinheirinho community held on 22 january 2012. Through this fact, efforts have been made to show how the mentality alluded above behaves in the legal fields, taking place mainly by the negation of rights; by the deletion of the human being which do not dovetail himself in status quo. In order to do this, it was made a short study of the philosophical paradigms that have been predominated in west society, highlighting the one which has become the dominant paradigm: the cartesian one. Besides, it has been tried to briefly present two alternatives to the domination mentality, in order to outline an ethic of liberation of opression, i.e., to give back the denied rights to the opressed ones: one of them using a western perspective, represented by Dussel and Lévinas, and the other using a eastern perspective, represented by Nishida Kitaro.

Keywords: cartesian rationalism, domination, totality, emancipation, cosmology pinheirinho, alterity, western philosophy, eastern philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 CONSTRUINDO O PINHEIRINHO	3
2.1 GÊNESIS	4
2.2 MARCHA JURÍDICA	5
2.3 ARRANCANDO A RAÍZ	8
3 REVELANDO O PINHEIRINHO	10
3.1 MOMENTOS DO PENSAR	14
3.2 DO PAROXISMO À PERDA DO ROSTO	22
3.2.1 O deus imóvel	23
3.2.2 Yang > Yin	25
3.2.3 Totalidade e Cosmologia da Dominação	28
3.2.4 Gente de fora	31
4 SUPERANDO O PINHEIRINHO	35
4.1 PARA QUE A FACE NOS ENCONTRE	36
4.2 ESQUECENDO DE SI PRÓPRIO	39
5 CONCLUSÃO	46
6 REFERÊNCIAS	50

Amigos somos. Nonada. O Diabo não há! É o
que eu digo, se for... Existe é homem humano.
Travessia.

Grande Sertão: Veredas

1 INTRODUÇÃO

Koyaanisqatsi. Este é o nome de um filme dirigido pelo diretor estadunidense Godfrey Reggio. Nele não há nada mais que imagens e a trilha sonora composta pelo também estadunidense Philip Glass. Não há elenco, não há enredo. Apenas imagens dos Estados Unidos, de seus *cânions*, de suas experiências aeroespaciais, de suas metrópoles apinhadas de gente, dos arranha-céus, da produção capitalista e do consumo desenfreado. E no meio de tudo isto surgem os rostos de uma gente imersa em uma ação frenética, repetitiva; imagens muito bem musicadas pelo som minimalista de Glass. Ao final da sessão, além de uma considerável perplexidade face a tão insólita película, fica uma sensação de mal estar irrefreável. Inevitável a constatação de que há alguma coisa errada com a nossa sociedade.

Pois bem, o mencionado filme retrata, ao meu ver, o apogeu (ao menos em termos de produção) de uma sociedade que surge pela exacerbação de uma certa mentalidade. Tal mentalidade construiu maravilhas, mas também apresentou defeitos e perversões que são difíceis de se ignorar, mesmo para as almas mais embotadas. Trata-se do apogeu racionalista ocidental, que se faz acompanhar de perto pelo modo de produção capitalista e pela reificação do ser humano: as gentes servindo ao capital e nada mais. Expulsam-se os sentimentos dos estudos e do saber em geral. A técnica árida e objetiva erige-se como arauto de um novo mundo que está por se desvelar enquanto que o homem máquina, que um dia Chaplin denunciou (aquele mesmo que pensa de mais e sente de menos), torna-se o padrão; um ideal. Proibi-se o oposto. Relega-se a sensibilidade humana para o mundo das artes. Esta, diga-se de passagem, jamais logrou-se êxito, na modernidade, na queda de braço com a razão. O progresso é objetivo, sem traços da subjetividade humana.

Segundo Boaventura de Sousa Santos, a mencionada modernidade se caracterizou, entre outras coisas, pelo predomínio do conhecimento-regulação, de ordem cognitivo-instrumental, sobre o conhecimento-emancipação¹. Isto quer dizer que o conhecimento moderno não efetuou a passagem do que Sousa Santos chama

1 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 30.

de colonialismo (o reconhecimento do outro como objeto e não sujeito) para a solidariedade (reconhecimento do outro como sujeito); o conhecimento não trilhou o caminho da emancipação, ou seja, da solidariedade². Assim diz o autor que é de suma importância, para analisar o porquê de o projeto da modernidade não ter dado certo^{3 4}, debruçar-se sobre a crítica epistemológica; a crítica do saber⁵.

Para a atual empresa, escolhi um caso paradigma que demonstrasse cabalmente o *modus operandi* da racionalidade da não-solidariedade, do homem-máquina, do outro como objeto: a reintegração de posse levada à cabo na comunidade do Pinheirinho, São José dos Campos, São Paulo, no início do ano de 2012. Na nossa análise, o Pinheirinho não será apenas uma comunidade que sofreu uma grande injustiça; ele deve ser entendido como um símbolo de uma mentalidade que demanda oposição; de um pensar nocivo, predatório, que relega o outro (aquele que não se encaixa) para os planos mais subalternos, indignos de qualquer sentimento nobre. Quando falo em Pinheirinho digo que se trata, em verdade, de um fenômeno: o da exclusão através da negação de direitos. Vale dizer, há de se perscrutar que tipo de filosofia permite/enseja o Pinheirinho e, para além desta, buscar outra pós-pinheirinho, de emancipação e solidariedade.

Por isso o nosso itinerário acerca de uma crítica do saber que promove a negatividade terá três fases: primeiro falaremos da construção do Pinheirinho; de como ele chegou a ser o que foi. Faremos uma descrição dos eventos fáticos e jurídicos que caracterizaram a formação da comunidade. Em um segundo momento faremos uma análise acerca da explicação do Pinheirinho. O desafio será minudenciar a mentalidade por de trás deste fenômeno. Apontaremos que, como base de uma práxis opressora está uma cosmologia muito bem definida; uma visão de mundo que compreende a totalidade e a dominação.

E, finalmente, na terceira parte, iremos comentar brevemente acerca de alternativas para se pensar para além do Pinheirinho: uma de origem ocidental e outra de origem oriental. Nesse sentido, o nome do capítulo que integra esta parte denota apontamentos de como é possível superar o fenômeno do Pinheirinho, ou

2 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 30.

3 Trata-se, na visão da de Boaventura Sousa Santos, de explicar porque falharam fragorosamente os ideais de igualdade, liberdade, paz, entre outros; todos tidos como promessas da modernidade.

4 Ibidem, p. 23-25.

5 Ibidem, p. 29.

seja, o fenômeno da exclusão que se apresentou na formação da comunidade e no seu soçobramento. É extremamente necessário superar o Pinheirinho, ou seja, a exclusão via negatória de direitos.

Em suma, não buscaremos aqui analisar o direito em si mas sim a propulsão mental que está por de trás da sua criação e aplicação hodierna, que não raro passam por cima dos preceitos constitucionais. O foco do presente trabalho será traçar uma breve análise filosófica dos fundamentos epistemológicos que afastam o direito da justiça, mormente em relação aos desvalidos do mundo capitalista. Daí a pertinência da menção ao filme de Reggio cujo título, na língua hopi, apresenta os seguintes significados:

“1. crazy life. 2. life in turmoil. 3. life out of balance. 4. life disintegrating. 5. a state of life that calls for another way of living.”⁶

2 CONSTRUINDO O PINHEIRINHO

Para o início da nossa reflexão, é importante, ainda que sucintamente, empreendermos um relato histórico acerca do surgimento da comunidade do Pinheirinho e do chão sobre o qual se assentou. Lá moravam algo próximo de dez mil pessoas, compondo cerca de duas mil famílias⁷. As moradias passavam por melhorias, havia comércio e igrejas. Um real âmbito de convivência se estabelecia; a construção de laços identitários com aquilo que se chama de “lar” não podia de modo algum ser elidida. Tudo isso em que pese a falta de infraestrutura urbana de responsabilidade do Estado e apesar das constantes reivindicações dos moradores frente ao poder público para regularizar a área⁸. Por outro lado, aquele chão tratava-se de uma propriedade privada objeto de numerosos entraves jurídicos ao longo de

6 KOYAANISQATSI. Direção de Godfrey Reggio. Hollywood, CA: Metro Goldwyn Mayer, 1983. 1 DVD (87 min), color.

7 BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho*: um relato preliminar da violência institucional. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pinheirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012.

8 Ibidem.

décadas. Uma adequada compreensão da situação exige que falemos sobre estes dois pontos: terra e gente. Também teceremos breves considerações acerca da movimentação jurídica envolvendo a comunidade e das infelizes circunstâncias do cumprimento da reintegração da posse daquele chão.

2.1 GÊNESIS

A gênese do terreno é deveras controversa. Segundo reportagem da revista Carta Capital⁹, há duas versões para o surgimento, ao menos jurídico, da terra. A primeira, tornada famosa entre os moradores do bairro Campo dos Alemães, na qual se situa a gleba, é de que, por volta de 1969, ela teria sido propriedade de uma família de imigrantes alemães de sobrenome Kubytzky. Estes teriam sido brutalmente assassinados e o solo, ao invés de ter passado para o controle do Estado, teria sido alvo de grilagem, seguido de registro no cartório de imóveis por meio de atos fraudulentos.

A segunda versão, de acordo com Carta Capital, é a de Benedito Bento Filho, famoso empresário da cidade, que diz ter comprado o terreno legalmente em 1978 da família Lahud e posteriormente vendido o mesmo, em 1985, para o empresário libanês naturalizado brasileiro Naji Nahas. Este por sua vez, segundo a reportagem, é notório por ter sido acusado de ter responsabilidade na quebra da bolsa de valores do Rio de Janeiro em 1989. Foi condenado a 24 anos de prisão mas sua condenação foi derrubada em instâncias superiores. E em 2008 voltou às páginas policiais por ter sido preso pela Polícia Federal na Operação Satyagraha (foi novamente solto).

Daí para frente, ainda de acordo com Carta Capital, podemos observar uma sucessão de movimentações e artimanhas jurídicas que resultaram em dois fatos importantes. Em primeiro lugar, o terreno passou para a propriedade da empresa Selecta, esta de propriedade de Nahas. Tal empresa faliu no mesmo ano da quebra da bolsa e a gleba constava em seus ativos. O processo judicial de falência

9 MARTINS, Rodrigo; ALMEIDA, Rico. *O Mister Cambalacho*. Carta Capital. São Paulo, n. 684, p. 20-24, 15 fevereiro. 2012.

acarretou, pois, na ida do bem para hasta pública com intuito de saldar as dívidas da referida empresa. Em segundo lugar: sobre aquela jamais se edificou coisa alguma. Vale dizer, nunca houve cumprimento de sua função social.

Assumindo a versão contada por Bento Filho como verdadeira, desde que Nahas adquiriu o terreno, nada de útil ali se empreendeu por parte de seu proprietário. Os entreveros jurídicos da massa falida da Selecta se arrastam até hoje. E no meio dessa confusão toda, começaram a chegar um certo número de famílias pobres, que nada tinham a ver com a negociata e também não tinham onde morar; estes “terceiros” resolveram, portanto, dar uma destinação um tanto mais nobre para aquela chão ocioso. Plantou-se, enfim, o semente da comunidade do Pinheirinho.

Segundo relatório da ONG Justiça Global acerca do episódio ora em comento¹⁰, podemos considerar como marco de surgimento desta coletividade a ocupação do campo de futebol, por cerca de 240 famílias de cuja uma parte já havia sido expulsa anteriormente de outras ocupações, conhecido como “Campão do Campo dos Alemães”. O ano era 2004 e a mencionada gleba ficava em um terreno de cerca de 1,3 milhão de metros quadrados¹¹, situado no município de São José dos Campos, a 93 km da capital do estado de São Paulo. Tratava-se das terras da Selecta, ou seja, das terras de Naji Nahas.

A motivação da peregrinação dessas pessoas é bem conhecida: a falta de capacidade do Estado Brasileiro em prover o direito direito social à moradia, muito mais premente quando falamos em uma população coexistindo em situação de extrema miserabilidade. Com a ocupação, aquela gente deitou suas raízes sobre o chão privado e a comunidade cresceu e floresceu.

2.2 MARCHA JURÍDICA

10 BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho*: um relato preliminar da violência institucional. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pinheirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012.

11 MARTINS, Rodrigo; ALMEIDA, Rico. *O Mister Cambalacho*. Carta Capital. São Paulo, n. 684, p. 20-24, 15 fevereiro. 2012.

Para o objetivo que se busca neste trabalho, iremos nos ater somente às circunstâncias do cumprimento da reintegração de posse em si, vale dizer, às circunstâncias mais próximas da violência física estatal perpetrada contra os cidadãos do Pinheirinho. Certo é que há todo um mar de suspeitas que envolvem o processo de falência da empresa Selecta¹² bem como a estranheza que causa uma liminar de reintegração de posse ser proferida cerca de sete anos após o início da ocupação; tudo isto, embora demonstre elementos sólidos para o intento de demonstrar a lógica jurídica predatória da qual padece o nosso país, foge ao escopo sucinto deste trabalho.

Sabendo que a gleba do Pinheirinho fazia parte dos ativos da Selecta e que esta, em processo de falência, necessitava do terreno para saldar suas dívidas, daí decorrendo o interesse na sua desocupação; sabendo disto partamos então para a exposição de como se formou a situação jurídica que grassava às vésperas do fatídico dia 22 de janeiro de 2012: o dia da reintegração de posse.

Quando a magistrada da 6ª Vara Cível de São José dos Campos determinou medida liminar a favor da massa falida em 2011, criou-se um Protocolo de Intenções no qual se buscava uma ação conjunta entre União, Estado e Município a fim de que se viabilizasse uma retirada humanamente digna para a coletividade que habitava as terras da Selecta. Neste empreitada, a União ficaria responsável pela desapropriação da área; o governo do Estado de São Paulo havia acordado em implantar uma infraestrutura urbana de sorte que pudesse receber os egressos do Pinheirinho; por sua vez, o município de São José dos Campos já havia agido no sentido de fazer um cadastro dos moradores da gleba¹³. Este protocolo de cooperação ainda não havia rendido os frutos esperados quando a reintegração de posse foi efetivada em janeiro de 2012.

Entrementes existia também uma ação em trâmite na Justiça Federal buscando o reconhecimento do interesse da União no litígio fundiário, com o intuito também de manter a posse do Pinheirinho para seus moradores, contra decisão da 6ª Vara Cível de São José dos Campos. Tratava-se de impor uma obrigação de não

12 MARTINS, Rodrigo; ALMEIDA, Rico. *O Mister Cambalacho*. Carta Capital. São Paulo, n. 684, p. 20-24, 15 fevereiro. 2012, p. 21.

13 BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho: um relato preliminar da violência institucional*. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pinheirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012.

fazer para os entes componentes do Protocolo de Intenções de modo que não se procedesse à reintegração de posse. Em que pese a primeira instância ter deferido a liminar em regime de plantão e posteriormente cassado a mesma quando da distribuições normal do feito, por entender pela incompetência da Justiça Federal no caso, a Associação Democrática por Moradia e Direitos Sociais, autora da ação, ingressou com agravo de instrumento perante o Tribunal Regional Federal da 3ª Região e obteve do desembargador relator o reconhecimento do interesse da União sob os seguintes fundamentos, entre outros: compete à União editar normas gerais de direito urbanístico bem como fixar diretrizes de política urbana; a lei 11.977/99 fala que compete à União, Estados, Distrito Federal e Municípios promover a regularização fundiária; aduz ainda o magistrado que a competência administrativa nesta atividade foi outorgada conjuntamente a estes entes políticos. Suspendeu-se, pois, a decisão agravada e restabeleceu-se a decisão anteriormente proferida, em regime de plantão, que despachava liminar com o intuito de impedir a reintegração de posse por parte da força policial paulista. A última movimentação, portanto, de lavra do desembargador relator, data do dia 19 de janeiro de 2012.¹⁴

Paralelamente, na Justiça Estadual, existia uma decisão da 18ª Vara Cível de São Paulo, foro responsável pelo processo de falência da Selecta, datada de 18 de janeiro de 2012 que, em franco desacordo com a decisão do STJ no conflito de competência que estabeleceu a 6ª Vara Cível de São José dos Campos como competente para apreciar a ação possessória¹⁵, visava sobrestar a decisão desta última em relação à reintegração de posse.

De acordo com o relatório da ONG Justiça Global¹⁶, a população do Pinheirinho recebeu como uma vitória do movimento social em prol do direito à moradia. Ocorre que no alvorecer do dia 22 de janeiro de 2012, a reintegração de posse foi cumprida pela Polícia Militar do Estado de São Paulo, inclusive prescindindo da decisão do STJ em relação ao conflito de competência concernente ao interesse da União na causa. Ainda de acordo com mencionado relatório, o

14 Agravo de instrumento nº 0000966-21.2012.4.03.0000/SP

15 MILENA, Lilian. *Pinheirinho: massa falida havia desistido de reintegração*. São Paulo, 17 fev. 2012. Disponível em: <http://www.advivo.com.br/blog/luissassif/pineirinho-massa-falida-havia-desistido-de-reintegracao>. Acesso em: 13 dez. 2012.

16 BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho: um relato preliminar da violência institucional*. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pineirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012.

Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo não hesitou em desconsiderar a decisão proferida pela Justiça Federal e, por conseguinte, o conflito de competências. Por intermédio de despacho de seu presidente, Ivan Ricardo Garisio Sartori, autorizou-se o cumprimento de reintegração de posse, inclusive no sentido de repelir qualquer espécie de resistência que pudesse haver por parte da Polícia Federal¹⁷.

O referido conflito de competência seria julgado, ainda que com caráter provisório, pelo STJ, somente no anoitecer do dia 22, em favor da competência estadual: momento em que a comunidade já havia sido varrida daquelas terras¹⁸.

2.3 ARRANCANDO A RAIZ

Consoante o relatório da ONG Justiça Global, a reintegração de posse teve início por volta de 5:30h do dia 22 de janeiro de 2012, um domingo. De início os moradores pensaram se tratar de uma operação “pente fino” como atestam depoimentos. O discurso do Batalhão de Choque, no momento, era de que a corporação estaria empreendendo uma operação de busca e apreensão com o objetivo de apreender armas ilegais e verificar se havia alguma ordem de prisão expedida contra algum morador. A recomendação era de que as pessoas ficassem dentro de suas casas. Por volta das 11:30h, a postura da polícia mudou. Agora ordem era para os moradores se retirarem de suas casas. Sob ameaças, os membros da comunidade do Pinheirinho receberam a informação da polícia de que deviam deixar seus lares sem que se pudesse levar nenhum de seus bens¹⁹.

A violência com a qual os moradores foram tratados ficou evidente. Segundo o relatório, que traz numerosos testemunhos de moradores vítimas de violência, houve “agressões, ameaças, espancamentos, ferimentos e intoxicações devido a

17 Disponível em: http://www.tjsp.jus.br/Handlers/FileFetch.ashx?id_arquivo=36638. Acesso em 13/02/2012.

18 BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Decisão monocrática em sede conflito de competência nº 120788 de 22 de janeiro de 2012. Desembargador Ari Parglender. *Sítio do Superior Tribunal de Justiça*, Brasília. Acesso em: 13/12/2012.

19 BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho: um relato preliminar da violência institucional*. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pinheirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012. p. 5-6.

disparos, bombas, gás e spray de pimenta”²⁰. Vale dizer ainda que a violência não se limitou geograficamente ao bem objeto da reintegração. Os moradores expulsos foram agredidos nas imediações, inclusive nos bairros vizinhos²¹. As vítimas (sim, pois neste momento outro adjetivo não se afigura mais adequado) também informaram que não era incomum policiais retirarem suas identificações para impossibilitar uma possível denúncia no futuro²².

A truculência não foi somente em relação aos moradores do Pinheirinho. O relatório descreve a ação policial também no sentido de dificultar o trabalho da imprensa e de impedir o acesso de entidades ligadas aos movimentos sociais e à defesa dos direitos humanos²³. Informações eram negadas pelo IML em relação ao livro de registro de entrada de corpos²⁴; o Hospital Municipal da Vila Industrial “negava a entrada feridos, embora muitas pessoas tenham testemunhado intenso movimento de ambulâncias e viaturas policiais no dia do despejo”²⁵; a imprensa só podia adentrar no local da reintegração de posse com autorização da polícia, tendo inclusive sua locomoção feita por carros da força policial²⁶.

Como se não bastasse tamanhas privações, a demolição das casas já era uma realidade em marcha no dia 23 de janeiro²⁷. Não fosse suficiente serem expulsos a tiros de bala de borracha praticamente na calada da noite e terem de deixar seu lar só com a roupa do corpo; as vítimas da reintegração de posse do Pinheirinho tiveram suas casas destruídas pelos tratores da prefeitura com grande parte de seus pertences pessoais no interior das mesmas. Não faltam relatos no relatório da ONG Justiça Global de ex-moradores que, no dia 25 de janeiro, após a polícia ter se retirado do local repentinamente, ao retornar à tão litigiosa gleba, puderam observar estarrecidos que o poder público havia terminado de dissolver do modo mais cruento a realidade à qual pertenciam: quase nada mais restava de seu

20 BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho: um relato preliminar da violência institucional*. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pinheirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012, p. 8

21 Ibidem, p. 8.

22 Ibidem, p. 8.

23 Ibidem, p. 11.

24 Ibidem, p. 11.

25 Ibidem, p. 11.

26 Ibidem, p. 11.

27 Ibidem, p. 6.

patrimônio²⁸. Para completar, após a data mencionada acima, o terreno ficou desprotegido por tempo o suficiente para que o pouco que sobrara fosse alvo da ação de saqueadores²⁹.

Todavia, o festival de singelezas não para por aí. Segundo reportagem da revista Carta Capital³⁰, umas vez enxotados, os ex-moradores do Pinheirinho descobriram que não tinham para onde ir. O poder público não tinha válvula de escape para suportar o deslocamento de quase dez mil pessoas. Os abrigos não eram suficiente para todos. Segundo o periódico, tangenciando este aspecto, “a Secretaria de Direitos Humanos afirmou ter constatado violações graves no local, como a ausência de condições de higiene e saúde nos abrigos, superlotação nos alojamentos, negligência psicológica, falha na comunicação entre agentes do Poder Executivo local e os desabrigados”³¹.

Por sua vez, de acordo com Carta Capital, o governo do Estado de São Paulo classificou a ação como pacífica³². O governo federal teceu críticas ao procedimento da reintegração, mas não deu ao fato maiores repercussões³³. Atualmente, as famílias expulsas recebem auxílio aluguel de 500 reais por mês e lutam para conseguir finalmente um plano habitacional por parte do poder público que contemple o direito constitucionalmente gravado de possuir um teto para se abrigar³⁴.

3 REVELANDO O PINHEIRINHO

28 BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho*: um relato preliminar da violência institucional. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pinheirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012, p. 6.

29 Ibidem, p. 7.

30 MARTINS, R.; VIEIRA, W. *A legitimidade em xeque*. Carta Capital. São Paulo, n. 683, p. 24- 28, 8 de fevereiro. 2012.

31 Ibidem, p. 26.

32 Ibidem, p. 26.

33 Ibidem, p. 28.

34 OLIVEIRA, Raimundo. *Moradores do Pinheirinho negociam compra de terrenos em São José dos Campos*. São Paulo, 23/10/2012. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/temas/cidades/2012/10/moradores-do-pinheirinho-negociam-compra-de-terrenos-em-sao-jose/?searchterm=pinheirinho%20negociam%20terrenos>. Acesso em: 13/12/2012.

Os atos acima relatados perpetrados pelo poder público, sob a égide do direito posto e imposto, podem ser vistos de diversas formas; contudo duas parecem saltar aos olhos de quem se detém com mais cuidado no exame do assunto: defesa da legalidade e defesa das pessoas.

Podemos considerar, sem dúvida, uma tal ação, truculenta e socialmente malfazeja, fundamentalmente fruto da maldade (a ser tratada mais adiante). Afirmamos ser possível dizer da existência de um fundamento anterior à ação, que possa levar a ações deletérias como as que foram descritas há pouco. Trata-se de um fundamento filosófico. Segundo Miguel Reale, a diferença crucial entre a ciência e a filosofia é de que na primeira parte-se de certas premissas, tidas como assentes ou imperativas, para daí construir um saber³⁵. Vale dizer, a ciência se preocupa com a obtenção de resultados advindos de uma ação condicionada por premissas de cuja problematização não é feita no âmbito deste processo cognitivo. Na ciência jurídica podemos ter como exemplo destas premissas a lei e os códigos³⁶. Já a filosofia, por sua vez, se ocupa justamente de questionar as premissas; o que é admitido como certo inconscientemente pelo pesquisador. Por isso, no dizer de Reale, a filosofia se ocupa do estudo do fundamento dos saberes; ocupa-se de suas “condições transcendentais”³⁷, ou seja, fazer filosofia é questionar a base sobre a qual se erige um determinado tipo de saber.

Nesta perspectiva, poderíamos encontrar um ponto de ressonância entre o que fazer filosófico e antropológico no sentido de que, para este último, é de suma importância empreender o estudo do “outro”, culturalmente diferente, não só com o objetivo de descobrir novas modalidades de construções culturais e sim para “estranhar” aquilo que nos é natural. Segundo Kant de Lima³⁸, o papel integral da antropologia só se consuma quando podemos desnaturalizar a nossa sociedade, descobrindo nela o que há de arbitrário, contribuindo para afastar as noções etnocêntricas de nossas reflexões.

Se a nossa preocupação perpassa pela noção de “fundamento” somada ao conceito do “estranhamento” relativo ao nosso próprio modo de existir, somos

35 REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva. p. 10

36 Ibidem, p. 10

37 Ibidem, p. 10

38 LIMA, Roberto Kant de. *Ensaio de antropologia e de direito*. 2 tir. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009. p. 1-38.

levados a perscrutar o que se esconde por de trás de um comportamento jurídico predatório como aquele destinado à comunidade do Pinheirinho. Há, por certo, uma característica que enseja o tipo de tratamento dispensado ao “outro”, no caso os ex-moradores da localidade, em face do status quo dominante. Ou seja, existe um verdadeiro modo de compreensão de mundo que legitima um determinado tipo de criação e de aplicação do direito que beneficia alguns em detrimento de muitos. No caso brasileiro, sabe-se bem a concentração de renda que grassa violentamente na sociedade a favor de um punhado de pessoas que exercem seu poderio político, social, econômico e jurídico como bem entendem. Esta “elite” não hesita em passar por cima do “outro” se este causa algum problema ou impõe óbice aos intentos daquela. O direito que se pratica em uma tal sociedade há de ser fruto de uma mentalidade que permita o tratamento do “outro” como se coisa fosse. Há uma convalidação da reificação do “outro”. A dominação, tal qual podemos observar hodiernamente no Brasil, depende da reificação do “diferente” que se opõe.

Estamos a falar neste momento pensando no exemplo do Pinheirinho, que configura um paroxismo da mentalidade reificante. Em casos como este, nos quais há ampla violação dos direitos humanos, só os corações mais empedernidos e as almas mais embotadas conseguem ignorar o sofrimento de toda uma gente cuja diferença marcante que a consolida como o outro é o estado de miserabilidade econômica.

Entretanto, para além dos paroxismos, podemos observar que mesmo o direito quando trabalhado em uma seara existencial menos pungente, e.g., entre pessoas de classe média que litigam por uma indenização decorrente de algum tipo de dano patrimonial individual, há uma certa dificuldade de desfazer o processo de reificação. Neste caso, o “outro” é somente aquela que pessoa contra a qual se insurge uma pretensão jurídica de cunho pecuniário. Quero dizer com isso que entre os litigantes em uma situação como a descrita, as diferenças sociais, culturais, econômicas e, muitas vezes, raciais, é muito pequena ou, até mesmo, inexistente. E mesmo assim, há dificuldade de reconhecimento mútuo como sujeitos de direito, i.e., como seres humanos.

Luis Roberto Cardoso de Oliveira³⁹ descreve muito bem esta situação ao

39 OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. “Da moral à eticidade via questões de legitimidade e equidade”. Em: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Ensaaios antropológicos sobre moral e*

afirmar a necessidade de que o direito, para ser realmente efetivo na sociedade, deve se desprender de sua excessiva abstração e fazer-se mais concreto e adequado à solução de controvérsias. Tal intento se alcança quando se abandona o entendimento de que a lide judicial na qual as partes buscam tão somente o menor prejuízo patrimonial possível conduz a um bom resultado em termos de revigoração do sentimento cidadão dos litigantes. O tipo de resultado advindo desta prática é chamado pelo autor de “compromisso barganhado”. Já em uma lide, e.g., versando sobre responsabilidade civil, na qual as partes se reconhecem como sujeitos de direitos iguais e alcançam uma compreensão substantiva do conflito na qual estão envolvidas, o resultado é uma maior satisfação para os envolvidos no tocante ao desfecho do processo. A isto Cardoso de Oliveira chama de “acordo equânime”.

Neste resumo das ideias de Cardoso de Oliveira, podemos entrever o esforço teórico do autor para mapear uma situação na qual o “outro” é negado e outra na qual há aceitação. Não se trata, friso, de ganhar ou perder; de ter ou não ter razão. Trata-se, ao contrário, de reconhecer o “outro” como pessoa humana. O exemplo dado é menos dramático, todavia denota a mentalidade reificante que se espraia por todo o direito e, paralelamente, o esforço para mudar o atual estado das coisas.

Contudo, será que o problema da negação do “outro” surge somente no direito? Será que o processo de reificação do “outro” é exclusivamente jurídico? A intuição pode nos levar além para fazer a seguinte afirmação: o problema do “outro” é universal. E mais: podemos afirmar com segurança de que a mentalidade que contamina o direito com ideia da negação do “outro” é, na verdade, um fundamento da mentalidade ocidental. Está em causa toda uma maneira de ver o mundo, de se relacionar com o ambiente e com as pessoas. É o que Boff e Hathaway chamam de cosmovisão⁴⁰. Nesta maneira de ser no mundo, i.e., no bojo desta cosmovisão, o sujeito que conhece e procede fá-lo sempre sobre um objeto que é tido como inanimado e manipulável⁴¹. Mundo e pessoas são objetos passíveis de dominação.

Recordando o primeiro parágrafo desta seção, a compreensão da

ética. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 105-142.

40 BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Mark. *Tao of liberation*. New York: Orbis Books, 2009, p. 130.

41 Ver capítulo 3.

cosmovisão que domina o mundo ocidental é um bom modo de entender como é que, no caso Pinheirinho, a defesa da legalidade se permitiu desterrar algumas milhares de pessoas de suas casas de modo violento e desumano, ignorando, inclusive, preceitos constitucionais fundamentais como o da dignidade da pessoa humana e o da função social da terra. Tal cosmovisão constitui o fundamento da negação da alteridade, i.e., do “outro”, especialmente no direito, que é o nosso ponto de partida da reflexão filosófica e será o ponto de chegada. Através dessa análise buscaremos revelar o Pinheirinho, ou seja, a lógica do descaso que se abateu sobre dez mil cabeças sob um sol de domingo.

3.1 MOMENTOS DO PENSAR

Neste ponto da reflexão, é mister abstrair da esfera jurídica e analisar a cosmovisão que alimenta o comportamento humano ocidental no geral, inclusive no direito. Não há como negar que a cosmovisão ocidental bebeu demais na fonte das investigações filosóficas ao longo dos séculos. Concernente a estas, é possível identificar na história momentos em que a filosofia apresentou fundamentos marcantes e distintos. Mapear, ainda que resumidamente, este “caminhar” é muito importante para o bom andamento deste trabalho. Não há como compreender uma cosmovisão prescindindo do fundamento filosófico que a sustenta.

O supra citado “caminhar” é muito bem descrito por Celso Luiz Ludwig⁴² através da noção de “paradigmas filosóficos”. O autor toma emprestado a noção de paradigma de Thomas Kuhn⁴³. Para este, um paradigma consiste em um sistema de saberes acumulados coesos entre si que explicam determinado aspecto da realidade. Quando bem estabelecido, ou seja, quando aceito pela comunidade de pesquisadores, passa a compor o que autor chama de ciência normal. Entretanto, Kuhn enfatiza o caráter fluído dos paradigmas: chega um momento que a estrutura explicativa entra em crise, não conseguindo mais dar conta de interpretar a realidade

42 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

43 KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

de forma coerente. A busca por novos conhecimentos acaba gerando o processo de mudança de paradigma: passa-se para um novo sistema explicativo. Nesta toada, o autor explica que a mudança de paradigma representa para os pesquisadores uma mudança do próprio mundo⁴⁴. O pesquisador enxerga as mesmas coisas com um instrumental diferente, que confere novos pontos de vista e novos resultados. Podemos dizer que Kuhn descreve uma construção de saber científico que não é contínua, vale dizer, existem, vez ou outra, rupturas que mudam significativamente a natureza do quefazer científico.

Feito este comentário inicial, podemos prosseguir na aplicação que Ludwig faz dos paradigmas *kuhnianos* ao saber filosófico. Inspirado na constatação habermasiana de que tornou-se hábito dividir a filosofia em paradigma do ser, paradigma do sujeito e paradigma linguístico⁴⁵, Ludwig prossegue afirmando que se trata de uma transposição de uma teoria criada tendo em vista os fins específicos a que se destina a filosofia, ou seja, é dentro desses parâmetros que o termo será utilizado⁴⁶.

O autor, pois, descreve o primeiro paradigma filosófico que é do ser. Este paradigma tem seu berço de nascimento na Grécia, com ensinamentos de Parmênides de Elea. Segundo o autor⁴⁷, neste paradigma o fundamento do mundo é o ser: cria-se uma ontologia. As coisas só podem ser compreendidas porque são iluminadas pelo ser: este funda o universo, permite a inteligibilidade do que se observa e tudo só pode ser conhecido de acordo com os parâmetros estabelecido pelo ser⁴⁸. Trata-se do horizonte último, através do qual se pensa e se existe. Nos dizeres do próprio Parmênides, o ser é descrito como algo único de seu tipo, impassível e completo; o ser não tem começo nem fim, não é algo que se espera acontecer ou que aconteceu; o ser é perene: ou o ser é ou não existe absolutamente nada⁴⁹. Daí que, com Ludwig, podemos concluir que “ser e mundo coincidem”⁵⁰.

44 KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 147.

45 HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 21.

46 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 19.

47 Ibidem, p. 20

48 Ibidem, p. 20

49 PARMENIDES. In: WATERFIELD, Robin. *The first philosophers: the presocratics and the sophists*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 59.

50 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 20.

O paradigma do ser abarca o pensamento de uma série de filósofos. Entre eles podemos citar Platão e Aristóteles. Para Platão, sabe-se, a ontologia é do tipo transcendental: empreende-se uma dialética que valora negativamente o mundo sensível em função de sua multiplicidade⁵¹. O objetivo dialético é atingir a essência das coisas que, diga-se de passagem, não estão nelas mesmas. A essência se encontra no mundo das ideias. É nestas que se encontra a verdade, o conhecimento uno que equivale à contemplação do ser⁵².

Aristóteles também acreditava em essências; em um horizonte a partir do qual o mundo poderia ser pensado. A diferença é que, para o estagirita, a essência localizava-se nas coisas mesmas. O desafio dialético então seria partir de um conhecimento cotidiano, valorado positivamente por Aristóteles, a fim de que se possa alcançar os princípios, caracterizados pela evidência, que possam servir de base para o quefazer apodítico, ou seja, para se fazer ciência. Isto quer dizer que, para se alcançar a essência das coisas, dois momentos são necessários: (i) a dialética que, a partir do cotidiano, “mostra” os princípios a serem usados pelo (ii) saber apodítico. Este busca o ser, a essência, através da demonstração por silogismos⁵³.

As dialéticas empreendidas por Platão e Aristóteles não são idênticas. Contudo podemos entrever que nelas paira o objetivo central que é alcançar uma certa essência, um algo que constitui fundamento último das coisas e do próprio mundo. Este algo é o ser e, ao mesmo tempo, a verdade através da qual se impõe o mundo.

Em um segundo momento, a filosofia ocidental sofre uma guinada de fora para dentro. Vale dizer, se antes o fundamento deveria ser procurado externamente ao homem pensante e todas as forças deste eram voltadas em direção ao horizonte no qual se punha o ser; agora o sujeito cognoscente torna-se ele próprio o fundamento do conhecer. Trata-se do paradigma do sujeito. Neste paradigma é a consciência do sujeito pensante que passa a ser o mais importante; o alvo das discussões e análises; o fundamento através do qual o mundo possa ser pensado e perscrutado. A preocupação filosófica se desloca do ser para a mente; as

51 KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 22.

52 Ibidem, p. 25.

53 Ibidem, p. 30 e ss.

perspectivas usadas para interagir com o mundo se alteram.

Dois autores que representam o paradigma do sujeito serão brevemente comentados: Descartes e Kant. Descartes parte da firme convicção de que é possível conhecer a verdade. Esta é acessível desde que seja seguido um método por ele proposto⁵⁴. Todavia, este método tem um ponto de partida que é fundamental para todo o edifício do pensar cartesiano: a dúvida. Segundo Ludwig, o quefazer cartesiano em direção à verdade necessita de que todo o conhecimento que porventura o sujeito tenha seja colocado em dúvida⁵⁵. Trata-se de uma dúvida radical; há de se colocar todas as coisas em xeque. Na dialética cartesiana, o movimento dialética parte do cotidiano, das coisas que se percebem pelos sentidos, em direção à consciência, que fará o exame criterioso em busca do conhecimento verdadeiro. Descartes só admite como verdadeiro tudo o que é claro e distinto⁵⁶. Dessarte, como afirma Ludwig, “a verdade consiste em ter certeza”⁵⁷. Ludwig também comenta acerca das consequências que o método cartesiano acarretaram para a sociedade, especialmente no tocante às ciências naturais. Diz o autor que o método de Descartes gerou uma radical divisão do mundo entre *res cogitans* e *res extensa*; entre coisa pensante e coisa material⁵⁸. E deste fato, somado à crença na infalibilidade da razão em conhecer a verdade do mundo, gerou-se uma cosmovisão de dominação sujeito-objeto de proporções acachapantes⁵⁹. Para Descartes, o objeto do conhecimento, i.e., o mundo, passa a ser visto como uma máquina, que funciona através de leis mecânicas⁶⁰. O objeto, portanto, seja ele o que (ou quem) for, pode ser racionalmente apropriado de forma total, a ponto de se poder dizer a verdade sobre ele em termos de funcionamento, de composição, de significado. O universo se torna passível de manipulação pelo sujeito cognoscente.

Em Kant, a preocupação também se dá em relação à consciência do sujeito cognoscente. A diferença marcante é que para o autor alemão, não é possível

54 DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. xv.

55 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 41.

56 DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. xvii.

57 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 42.

58 Ibidem, p. 42.

59 Ver capítulo 3.

60 Ibidem, p. 43.

conhecer as coisas tal como elas são, vale dizer: não é dado ao homem ter um conhecimento puro do objeto de estudo, abstraído do predicado humano, porque o sujeito que conhece tem uma instrumentação cognoscente que condiciona seu conhecer. Emprestando os dizeres de Maurice Merleau-Ponty: não é possível conhecer o mundo tal qual Deus o faria⁶¹.

Para Kant é de suma importância a análise do que o autor chama de condições *a priori* do conhecimento. Estas condições, como o nome já permite intuir, condicionam o conhecimento humano: elas são dadas anteriormente à experiência, precedendo a própria atividade cognoscente. Trata-se de investigar a razão pura, livre de qualquer elemento empírico⁶². O estudo das condições *a priori* da razão, na visão de Kant, constituem um pressuposto para as ciências, ou seja, não é a ciência ela mesma.⁶³

Ludwig assevera que Kant compõe o que se chama de idealismo filosófico, no qual o sujeito participa ativamente do conhecimento que é produzido⁶⁴. Prossegue o autor asseverando que Kant discute primeiro as condições *a priori* referentes à sensibilidade (a estética transcendental), passando ao estudo dos conceitos e princípios *a priori* do entendimento (analítica transcendental) para então passa ao estudo da razão. O objetivo desta escalada dialética é estabelecer os princípios que unificam o pensamento; que buscam eliminar a multiplicidade do em torno⁶⁵. Ou seja: busca-se através da razão, nos dizeres de Ludwig, “encontrar condições cada vez mais gerais que se apresentam como fundamento para um maior número de fenômenos”⁶⁶.

Aqui também podemos estabelecer um claro paralelo que liga Kant e Descartes ao paradigma do ser. Ambas as filosofias dos autores guardam diferenças. Talvez a maior delas pode ser descrita pelo fato de que para Descartes é possível descobrir a essência do objeto, investigar a verdade das coisas, apropriar-se delas. Basta usar o método correto, ser diligente o máximo possível e, ao ter

61 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas 1948*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

62 KANT, Immanuel. *The critique of pure reason*. Tradução de J. M. D. Meiklejohn. London: Encyclopedia Britannica, 1952, p. 21

63 Ibidem, p. 21.

64 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 46.

65 Ibidem, p. 47.

66 Ibidem, p. 47.

certeza, adquire-se conjuntamente a verdade. Já para o filósofo alemão, a verdade, entendida como um fato objetivo, independente da “lente humana” com a qual as coisas são enxergadas, é impossível de ser conhecida. Investigar as condições do conhecimento é a grande preocupação de Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. Em que pese as diferenças mencionadas, ambos os filósofos direcionam sua reflexão para o sujeito; para a consciência. A grande preocupação filosófica não está alhures e sim na própria consciência humana.

Conforme preceitua Ludwig, mesmo o paradigma do sujeito acabou sofrendo desgaste e dando ensejo para o surgimento de novidades. Falamos aqui do *giro linguístico*⁶⁷. Para usar uma nomenclatura kuhniana, aconteceu que o paradigma mentalista não deu conta de responder às questões trazidas pela marcha cultural e necessário foi construir uma nova perspectiva para dar conta dos anseios humanos. Explicitando melhor, estamos falando do paradigma da linguagem. Segundo nosso autor, foi Karl-Otto Apel quem fez a “formulação paradigmática em sentido forte”⁶⁸. Foi este pensador que percebeu que o giro linguístico não constituía uma mera inserção, no âmbito das reflexões filosóficas, de uma preocupação concernente à linguagem. Apel deu-se conta que a linguagem elevava-se de patamar. As investigações acerca desta revelavam que a linguagem podia ser pensada como fundamento e não como simples predicado. Nos dizeres de Ludwig: “a linguagem passa da condição de objeto da reflexão para a condição de fundamento de todo o pensar”⁶⁹. Vale dizer, o fulcro deixa de ser a análise das condições (Kant) ou método (Descartes) da consciência e passa a ser análise das condições e método atinente à linguagem. A verdade, que para Kant era condicionada a uma instrumentação dada *a priori* e que em Descartes era a certeza que se obtém através de um método, passa a significar o produto de um consenso linguístico. Trata-se do que Ludwig chama de *pragmática transcendental*: o que importa não é mais o indivíduo que pensa e sim a coletividade que argumenta, linguisticamente, para se chegar a consensos. Vale dizer, a verdade passa a ser o consenso argumentativo de uma coletividade⁷⁰.

67 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação*: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 71.

68 Idem.

69 Ibidem, p. 72.

70 Ibidem, p. 73.

A questão que preocupa Apel é a da fundamentação última. Retomando Miguel Reale, que nos falara da filosofia como discussão dos fundamentos no início da seção, quer Apel investigar a possibilidade de uma fundamentação última que prescindia de um raciocínio metafísico⁷¹. O escopo é tentar evitar uma formulação de Hans Albert chamada de Trilema de Münchhausen. Segundo Ludwig, esta consiste em três “becos sem saída” nos quais se inevitavelmente adentra quando a questão é buscar uma fundamentação última das coisas. O primeiro “beco” é o regresso ao infinito: na tentativa de se vislumbrar o início, pensa-se que um ente advém de outro que advém, por sua vez, de outro, levando ao regresso ao infinito. O segundo “beco” trata do fenômeno da circularidade, na qual os entes advém uns dos outros, de forma circular e não se sabe qual é o fundamento último de tal cadeia. E finalmente o terceiro “beco”, que ocorre quando se interrompe, arbitrariamente e abruptamente, a cadeia das fundamentações, proclamando uma determinada fundamentação como última, tal como ocorre com o entendimento de Deus ser a fonte de tudo⁷².

Para tal inquietação, o pensamento atual defende a ideia de abandonar um tal conceito de fundamentação última, juntamente com a construção metafísica. Justamente, argumenta Ludwig, porque um tal intento metafísico não permite fundamentações dessa natureza.⁷³ Prossegue o autor dizendo que Apel refuta tal procedimento⁷⁴. Para este, a solução para a obtenção de uma fundamentação última perpassa por uma filosofia da linguagem. Como já mencionamos, a verdade se dá pelo consenso. Qual seja: o que está consentido, fundamentado está.

Com o intuito de viabilizar pragmaticamente esta teoria, Apel estabelece alguns parâmetros. Dentre eles, podemos citar a *pretensão de verdade*. Argumenta Ludwig que, no entender de Apel, para que haja consenso comunicativo, há de se ter um entendimento espalhado pela comunidade interagente do que seja a *pretensão de verdade*. Isto significa que no paradigma da linguagem, estabelece-se um axioma de que é possível submeter determinada proposição a um processo argumentativo através do qual se reconheça tal proposição como verdadeira ou falsa⁷⁵.

71 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 74.

72 Idem.

73 Idem.

74 Idem.

75 KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 75.

Outro fator importante nesta seara são as *regras do discurso*. Se temos uma comunidade que interage em busca de consensos, tal comunicação deve seguir regras para que o produto da argumentação não seja imposição de uma parcela deste agrupamento. De acordo com Ludwig: todos os participantes devem se reconhecer como *iguais* e não deve haver *violência* entre os argumentadores⁷⁶. Relevante também é a questão da *contradição performativa*. Versa-se, pois, sobre um corolário lógico das regras do discurso. Isto quer dizer que não há modo tentar elidi-las sem se valer delas próprias. A consecução de algo que provoque este choque lógico acarreta em contradição performativa. Ludwig cita um bom exemplo advindo de Apel: se uma pessoa recomenda o dissenso, esta está buscando tal objetivo através de um consenso⁷⁷. Surge então uma contradição: uma recomendação atentatória às regras do discurso que, para ser imposta, precisa utilizar-se das próprias regras do discurso.

A racionalidade que surge desta reflexão linguística, de acordo com Ludwig, é do tipo discurso-argumentativa⁷⁸. Podemos vislumbrar que na formulação *apeliana*, o novo paradigma filosófico vai do *eu pensante* cartesiano ou do *eu transcendental* kantiano para um *nós argumentamos*. A fundamentação última se dá pelas regras do discurso e a verdade passa a ser fruto de um consenso procedimentalmente obtido.

Foram expostos nesta subseção três paradigmas filosóficos que dominaram o pensamento ocidental ao longo dos séculos. Digo “dominaram” porque o advento de um paradigma novo não eliminou os já existentes. Trata-se muito menos de um caso de obliteração do que de preponderância. O sentido é o da supressão hegeliana: uma mudança que, de algum modo conserva; uma mutação que gera um ente novo que já estava implícito nos entes dos quais é oriundo. i.e., uma explicitação de algo (constituindo o novo) que estava implícito no velho. Tais paradigmas, como não pode deixar de ser natural na marcha humana, tiveram consequências. Talvez, de um modo geral, o que mais tenha influenciado a humanidade tenha sido paradigma mentalista de orientação cartesiana. Analisaremos esta afirmação mais a fundo na próxima seção.

76 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 76.

77 Ibidem, p. 78.

78 Ibidem, p. 77.

3.2 DO PAROXISMO CARTESIANO À PERDA DO ROSTO

Como foi dito anteriormente, acredito que o paradigma do sujeito em sua versão cartesiana foi o que mais influenciou o modo de pensar ocidental. Descrevemos o modo de pensar cartesiana na seção anterior: apropriação da verdade, mecanização do mundo, conhecer como relação de sujeito-objeto. Este pensamento fundou a modernidade, fundou uma racionalidade específica e constituiu a cosmovisão dominante até os dias de hoje.

O homem é visto como puro intelecto. Tudo o que é de sentir é relegado para o campo das artes (estes últimos com um prestígio social péssimo em relação às outras profissões ditas sérias, excetuando aqueles que conseguem emergir para o estrelato midiático). E o intelecto, ao estilo cartesiano, é tido como invencível. Podemos tudo: mudar rios de lugar, chegar à lua, fusionar e fissionar átomos, fazer chover fósforo branco... E ainda há quem ache que um dia consigamos vencer a morte! Sem dúvida, temos de reconhecer que a criação do cartesianismo trouxe benefícios como os tratamentos médicos, as facilidades de locomoção e de comunicação, avanços tecnológicos dos mais diversos... Entretanto é mister reconhecer que tanto “avanço” nem sempre significa “bem estar”. Há o *lado negro da força* que precisa ser investigado, que necessita ser notado e que precisa ser suplantado. E tem de ser assim porque, como veremos a seguir, o racionalismo moderno, fruto do paradigma mentalista de inspiração cartesiana, já há muito tempo se enveredou por caminhos perigosos em dois aspectos fundamentais: negação da vida humana e negação da vida em geral.

A análise que segue, em um primeiro momento, fará uso dos argumentos de Feyerabend que encontrou em um grego antigo uma forma de revelar as entranhas da racionalidade moderna. Em seguida veremos como o cartesianismo sem limites se projeta sobre o planeta e sobre o ser humano (em especial, aquele que mora no Pinheirinho).

3.2.1 O deus imóvel

Paul Feyerabend apresenta uma reflexão interessante acerca de Xenófanés e a modernidade em sua obra “Adeus à razão”⁷⁹. Xenófanés (570 a.c. - 460 a.c.) foi um filósofo grego descrito por Aristóteles como um “tanto desajeitado”⁸⁰: este recomendava que “seus leitores se esquecessem dele (Xenófanés)”⁸¹. Segundo Feyerabend, Xenófanés teria se oposto à cultura de seu tempo. Para a maioria dos pensadores modernos, Xenófanés teria sido um crítico destas bases culturais e tal crítica teria sido um início para ascensão do racionalismo⁸². Tudo isto porque, segundo nosso autor, Xenófanés teria feito oposição ao mundo homérico, qual seja, o mundo no qual existem vários deuses. E deuses imbuídos de sentimentos bem humanos como amor, raiva, inveja, etc⁸³. Era muito mais ao gosto de Xenófanés uma concepção teológica bem diversa da que era então em voga. O deus do filósofo grego era um que não guardava semelhanças com os mortais nem em forma e nem em pensamento; era um deus que não caminhava posto que caminhar lhe era impróprio; enfim, era um deus “totalmente visão, totalmente conhecimento, totalmente audição”⁸⁴. Na visão de Feyerabend, Xenófanés critica os deuses tradicionais oferecendo uma criatura antropomórfica só na aparência, ou seja, antropomórfica porém desumana. Trata-se de uma figura de saber puro, de totalidade cognitiva e sem nenhum sentimento⁸⁵. O autor pontua que muitos autores modernos elogiam Xenófanés justamente pela desumanização da figura divina, que levaria a uma “lei da natureza, uma verdade universal ou um material uniforme”⁸⁶.

O paralelo que Feyerabend faz do grego com a modernidade é que esta justamente aprecia o pensamento de Xenófanés porque ambas apresentam uma pretensão de verdade e universalidade que, no caso da modernidade, justificou toda uma onda expansionista ao redor do globo. Feyerabend discorre sobre como a imposição de um modo de ser (o modo europeu) representou uma violência para as

79 FEYERABEND, Paul. *Adeus à razão*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2009, p. 111-126.

80 Ibidem, p. 112.

81 Idem.

82 Ibidem, p. 115.

83 Idem.

84 Ibidem, p. 116.

85 Ibidem, p. 117.

86 FEYERABEND, Paul. *Adeus à razão*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2009, p. 118.

vítimas do expansionismo. Diz o autor que os regionalismos em matéria de ciências naturais nunca foi superado pelos cientistas mas que os regionalismos sociais foram obliterados através da violência.⁸⁷ O mundo, antes da colonização europeia, era como o mundo de Homero: muitas gentes, muitas vestes, muitas religiões, muitos deuses. Após a expansão do “deus da verdade” (a verdade europeia), representado pela modernidade (igualmente europeia), não só os costumes, mas muitas das “gentes”, inclusive, foram destruídas. Versava a expansão não só sobre ocupar territórios mas de impor um modo de ser: o único e verdadeiro. Assinala Feyeraband que “a uniformidade crescente das sociedades “civilizadas” não demonstra que o relativismo fracassou; ela apenas mostra que o poder pode eliminar todas as diferenças”⁸⁸.

Na tradição homérica, segundo Feyeraband, não havia um conhecimento coerente no sentido de que pudesse abarcar toda a multiplicidade cultural grega; não havia um sistema de conhecimento uniforme; não havia uma verdade (e somente uma). Havia sim uma miríade de informações das quais, consoante nosso autor, o mais recomendável era se fazer uma lista. E eram em forma de listas as antigas obras científicas⁸⁹. Diz Feyeraband que os deuses sabiam tudo mas não porque percebiam a verdade única, a essência oculta, e sim porque tinha as listas mais completas⁹⁰.

O ponto nevrálgico do escrito de Feyeraband é criticar a razão, mas não qualquer razão: ele se opõe à razão uniformizadora, expansionista, violenta. Sabemos que o percurso da razão é longo. Talvez venha de tempos imemoriais. Sabemos que a dialética presente nos gregos é um exemplo de racionalidade voltada para a filosofia. A razão permeou todos os paradigmas filosóficos descritos na seção anterior. Em todos estes paradigmas, nos quais a razão se esgueira, podemos vislumbrar a lógica da totalidade⁹¹. Mas em nenhum outro paradigma filosófico a razão se tornou tão predatória quanto no paradigma do sujeito. Podemos ir mais além: nunca foi a razão tão cruenta e uniformizadora quanto depois da influência decisiva de Descartes. Acredito que a Europa tenha transformado o

87 FEYERABEND, Paul. *Adeus à razão*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2009, p. 122.

88 Ibidem, p. 123.

89 Ibidem, p. 122.

90 Idem.

91 Ver capítulo 4.

legado de Descartes em uma máquina de destruição sem precedentes. Ou seja, o deus imóvel de Xenófanés, feito de pura razão e nenhuma humanidade, corresponde à razão moderna que Feyerabend busca combater e esta, por sua vez, pode ser visto como fruto do paradigma mentalista de inspiração cartesiana. Analisaremos a seguir as consequências de hegemonia desta “razão” para o mundo contemporâneo.

3.2.2 Yang > Yin

Fritjof Capra, em sua obra “O Tao da Física”⁹² apresenta uma tese interessante: a filosofia ocidental (entendida como a de cunho cartesiano) não é a mais adequada para se embasar as descobertas da física moderna, ou seja, não se coaduna com as descobertas da física relativística e da física quântica. O relativismo do tempo e espaço descrito por Einstein e as descobertas da quântica de que os resultados de uma determinada experiência podem mudar de acordo com a posição do observador, por exemplo, são diametralmente opostos ao mecanicismo newtoniano e, por consequência, ao cartesianismo. Na opinião do autor, é o saber oriental que tem mais condições de fundamentar filosoficamente as descobertas da física moderna. Isto porque os edifícios culturais do oriente, em especial o hinduísmo, o taoísmo e o budismo, contemplam fenômenos que, depois de séculos de descaso dispensado pela cosmovisão ocidental, harmonizam-se muito mais com as novas descobertas científicas. Mas não é só na relação com a física que a filosofia oriental pode nos ajudar. Sabe-se que a cultura chinesa, por exemplo, preza muitíssimo a noção de equilíbrio entre os opostos, através da relação entre Yin e Yang. Trata-se de símbolos que representam os dois polos arquetípos da natureza tais como homem/mulher, claro/escuro, céu/terra.⁹³ Também possuem um outro significado que muito se adequa para nossa reflexão. A saber: o *Yin* também simboliza a “mente intuitiva, feminina e complexa, ao passo que *Yang* é o intelecto

92 CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

93 Ibidem, p. 86.

masculino, racional, e claro”⁹⁴. O que vamos destacar a partir de agora é justamente uma constatação de desequilíbrio (excessivo) para o lado do Yang.

Voltando ao ocidente, vimos com Feyerabend que a razão desprovida de humanidade, legitimou a violenta expansão europeia ao redor do globo. A polêmica descrita por François Laplantine⁹⁵ entre o dominicano Las Casas e o jurista Sepúlveda, travada em meados do século XVI na Espanha a respeito de qual deveria ser a conduta da metrópole em relação aos indígenas; ilustra bem o dilema do europeu frente ao “outro”, ao diferente. Las Casas advogava em prol do modo de ser dos índios. Exaltava-os, inclusive sua organização política, ao passo que denunciava a podridão moral da Europa. Já Sepúlveda partia do ponto de vista de que os índios eram iníquos e, portanto, era justo subjugá-los. Acrescentava: se resistissem, justo seria eliminá-los. Embora ambas as visões sejam caricatas, podemos perceber muito bem qual foi o ponto de vista que vingou: o da dominação e destruição.

A história das colonizações europeias ao redor do planeta é bem conhecida. De lá para cá, tudo que havia de diferente desapareceu e houve uma massificação cultural que exportou o modo de ser europeu (e posteriormente o estadunidense) para o resto do globo. Ser civilizado passou a ser alguém nos moldes do cidadão capitalista, europeu/estadunidense. Nem o oriente escapa: o planeta inteiro veste terno. Quem resiste, sofre as consequências.

Este modo de vida europeu ocidental é fortemente marcado pela racionalidade cartesiana. Podemos resumir o problema em poucas palavras: a relação sujeito-objeto de cunho mecanicista fomentada pela exacerbação cartesianismo. O ser humano seria, pois, capaz de obter a verdade das coisas, pode perscrutá-las, manipulá-las (porque tudo é uma máquina de relógio); em suma, tem poder sobre elas.

Boff e Hathaway utilizam-se do conceito de cosmologia para caracterizar um saber formado por uma série de crenças básicas nas quais estamos inconscientemente imersos⁹⁶. Estas nos dizem da origem, evolução, destino e

94 CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, p. 87.

95 LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Tradução de Marie-Agnès Chauvel. 20 reimp. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 37-92.

96 BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Mark. *Tao of liberation*. New York: Orbis Books, 2009, p. 141.

propósito do universo⁹⁷; uma cosmologia gera uma cosmovisão. Os autores afirmam que justamente o primeiro a conceber uma cosmologia do tipo mecanicista foi Descartes. Para os autores, o filósofo francês foi responsável por separar a mente do corpo. Neste sentido, a mente, que é a parte racional do ser humano, adquire preponderância em relação à matéria. Do mesmo modo, segundo Boff e Hathaway, os sentimentos são reputados como coisa do corpo, da matéria, logo, inferiores à razão⁹⁸. A concepção de um mundo governado por lei matemáticas, comandando por leis mecanicísticas, acarreta o entendimento de que tudo no mundo não passa de matéria morta. Este ponto é importante porque a concepção do mundo como entidade viva fez parte de muitas cosmologias do passado: nestas há mitos que frequentemente mencionam que todas as coisas (animais, árvores, montanhas) tem alma⁹⁹; em outros a própria natureza é vista como uma mãe¹⁰⁰. Oportuno é observar que uma tal concepção de um “planeta vivo” (re)aparece na obra do cientista inglês James Lovelock através da Teoria Gaia. Para Lovelock, Gaia é o planeta Terra entendido como um único sistema fisiológico que se auto-regula em termos químicos e de temperatura¹⁰¹.

Um planeta “morto” e um sujeito humano sem emoções são consequências que Boff e Hathaway tiram do cartesianismo. Mas não é só. Segundo os autores existem outras características que são corolários deste tipo de racionalismo: que o mundo pode ser medido e quantificado, que o universo pode ser entendido como máquina tal qual um relógio gigante, que nós podemos conhecer de modo exaustivo o mundo através da sua decomposição em partes, que não há propósito para existência do cosmos, entre outros¹⁰². O resultado, afirmam os autores, é o que eles chamam de “cosmologia da dominação”¹⁰³. A seguir, explicação para tal nomenclatura:

“The cosmology of domination that developed in the West over the past four centuries or so is a cosmology that licenses oppression and

97 BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Mark. *Tao of liberation*. New York: Orbis Books, 2009, p. 130.

98 Ibidem, p. 147.

99 Ibidem, p. 132.

100 Idem.

101 LOVELOCK, James. *Gaia: the practical science of planetary medicine*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 11.

102 BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Mark. *Tao of liberation*. New York: Orbis Books, 2009, p. 142.

103 Idem.

exploitation, promotes individualism and competition, and gives rise to a kind of existential despair born out of a sense of purposelessness.”¹⁰⁴

Em resumo, podemos dizer que a *cosmologia da dominação* representa, em nível macro, o paroxismo que a lógica da totalidade (construções culturais fechadas que fatalmente acabam deixando alguém de fora) atinge através do legado cartesiano. As consequências práticas disto são elencadas pelos autores. Dentre elas podemos citar: a destruição de quase metade das florestas de grande porte do planeta; um enorme buraco na camada de ozônio; a perda de 65% das terras cultiváveis¹⁰⁵; grandes concentrações de renda às custas do empobrecimento de muitos¹⁰⁶; uma verdadeira *monocultura do saber* que destrói os regionalismos culturais e impõe um modo de ser globalizado¹⁰⁷ (este que criticamos), etc.

Esboçamos aqui alguns apontamentos para situar o tema quanto ao desequilíbrio provocado pela *cosmologia da dominação* em nível ecológico. Para os orientais o equilíbrio é tão importante quanto a ciência ocidental descobriu ser para o corpo humano¹⁰⁸. A perturbação desta harmonia, tal qual podemos perceber, está cobrando um custo alto em termos de *possibilidade de sobrevivência* no ecossistema terrestre. O *Yang* está chegando no limite e se aproxima o momento em que rumar para o *Yin* será imprescindível. Mas antes temos de ver como o *Yang exacerbado* se manifesta nas pessoas como as da comunidade do Pinheirinho. A fim de que cheguemos nelas, passaremos primeiro pela introdução do conceito de *totalidade* e sua relação com a *cosmologia da dominação*.

3.2.3 Totalidade e Cosmologia da Dominação.

Vimos na seção anterior o quão deletério tem sido esta *cosmologia da*

104 BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Mark. *Tao of liberation*. New York: Orbis Books, 2009, p. 162.

105 Ibidem, p. 5.

106 Ibidem, p. 49.

107 Ibidem, p. 51.

108 Capra comenta sobre a importância da homeostase para se manter o corpo humano saudável: trata-se de um equilíbrio dinâmico no funcionamento do organismo.

dominação, de inspiração mentalista cartesiana, para o planeta e sua gente. Analisaremos a partir de agora como essa cosmologia afeta o ser humano, principal destinatário do direito.

Leandro Konder ensina que, segundo a dialética marxista, todo o conhecimento humano produzido é totalizante. Trata-se da busca pela totalização. Mas e o que vem a ser isto? Os seres humanos se dão conta da complexidade do mundo, da miríade de elementos. Também percebem que é necessário ter uma visão de conjunto, que abarque o máximo possível de entes que nos são apresentados através dos sentidos. E este conjunto pressupõe uma certa coerência. Esquematize-se a realidade. Sínteses são elaboradas de modo que, através de explicações racionais, seja construída uma visão de conjunto coerente, i.e., uma totalidade.¹⁰⁹ Nesta perspectiva, Konder afirma que, embora seja sintetizado uma visão com pretensões de suficiência, é preciso ter em mente que uma totalidade, entendida como construção do saber humano, nunca se basta. A realidade sempre será mais complexa. Elementos sempre nos escaparão pelos dedos; inclusive aos olhos mais atentos¹¹⁰. Mas, segundo o autor, não é só o conhecimento acerca da realidade que realiza uma dialética totalizante. Também a própria atividade humana seria uma atividade de totalização: uma busca de construção de um conjunto social, que pode ter caráter diversos como econômico, político, cultural; que acaba formando um todo.¹¹¹ Teríamos, portanto, uma totalização que ocorre no nível dos fatos e outra que ocorre em nível epistemológico. Penso que ambas tem uma ligação muito estreita em termos de cosmologia: o agir e o pensar bebem das pretensões de totalização. Embora Konder vaticine que, nesta interpretação marxista, é importante perceber que totalização não tem fim, tanto porque a sociedade é dinâmica e apresenta flutuações em seus conjuntos, tanto porque o conhecimento humano seria incapaz de apreender o real em sua inteireza; é interessante para nossa reflexão prestar atenção em um dizer específico de nosso autor. Para este, busca-se a visão de conjunto para se obter uma verdade, ou seja, quanto maior for a visão do conjunto, da totalidade, maior será a verdade alcançada. O todo seria uma necessidade do ser humano. Compreender os fatos como um todo

109 KONDER, Leandro. *O que é dialética?* 28 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 37.

110 Idem.

111 KONDER, Leandro. *O que é dialética?* 28 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 36.

é ter “mais” verdade, portanto, é mais benéfico.¹¹²

Logo, podemos fazer o seguinte raciocínio. Existe uma totalidade epistemológica e uma totalidade fática. A análise marxista da totalidade reconhece a contingência e a dinamicidade destas totalidades intrinsecamente: ambas mudam de acordo com o tempo e com a fase do pensamento humano. A totalidade epistêmica busca uma visão de conjunto cada vez maior. Seu norte é a busca pela verdade através da unidade, da visão de conjunto. E seguindo esta vereda, inclusive pelo fato de buscar uma “verdade” que seja a mais “completa” possível, podemos vislumbrar que a totalidade constitui um reflexo de todos os paradigmas filosóficos que citamos na seção anterior. Se no paradigma do ser buscava-se uma verdade no horizonte, um princípio máximo que iluminasse o mundo, através do qual todas as coisas encontras seu fundamento, único, imperturbável; se no paradigma cartesiano, a verdade era o que podemos conhecer com o nosso intelecto através de um procedimento rigoroso; e se no paradigma da linguagem a verdade era um consenso, ainda que temporário, obtido por uma coletividade; podemos perceber que, com suas pretensões de verdade no campo do saber, os paradigmas buscaram montar um edifício racional de explicação da realidade, i.e., da totalidade fática. Um conjunto o mais amplo possível. Deixando as diferenças paradigmáticas de lado, as pretensões de verdade de todos os paradigmas podem ser vistas como a mesma pretensão de verdade que anima o processo de totalização epistêmico. Vale dizer, esses paradigmas filosóficos criam totalizações: visões totais dos fundamentos do pensar humano, i.e., cosmovisões unificadas.

Dessarte, creio ser possível dizer com alguma segurança que, de acordo com nossas reflexões acerca de uma *cosmologia da dominação*, este modo do ser humano, descrito por Boff e Hathaway, de se apresentar à realidade é uma cosmologia de totalização, posto que animado por um paradigma filosófico totalizante. E sendo, pois, a *cosmologia da dominação* uma *cosmologia totalizante*, fecha-se o círculo no sentido de entender porque o ser humano ocidental cria sociedades totalizadas.

Vemo-nos, logo, diante de um ponto crucial: se a *cosmologia da dominação* é também uma *cosmologia da totalização*, como ligar a totalização à pauperização

112 KONDER, Leandro. *O que é dialética?* 28 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 37.

ambiental e social descrita na seção acima? A resposta está em compreender que a construção de um “total” sempre deixará algo de fora. A característica principal da totalidade, mais que uma mera busca por unidade, é a exclusão obrigatória que ela acarreta a algo ou alguém. Como afirma Konder, um “total” será sempre parcial, jamais abarcará toda a complexidade da vida. Se a *cosmologia da dominação* produz uma totalização, tudo o que não fizer parte dela não será valorado negativamente. Muitas vezes não será nem sequer considerado. A *cosmologia da dominação* valora a razão humana e sua suposta potencialidade ilimitada, considera um planeta “morto” que pode ser manipulado como bem quiser, chancela a exploração do homem pelo homem sem constrangimentos. Portanto, o que ou quem seria o externo à totalidade moderna? Não só o planeta e o meio ambiente, mas também o homem. Mas este não é qualquer homem. O homem objeto de opressão é aquele que está fora do total: é o outro.

E aqui, depois de toda este caminhar filosófico, podemos começar paulatinamente retornar ao Pinheirinho, porque chegamos enfim ao ser humano. O escopo a partir de agora é falar focadamente no ser humano excluído, neste Outro. Um ser humano que pode ser oprimido e usado sem maiores delongas posto que é um não-ser humano, porque fora da totalidade. O Pinheirinho fora constituído por seres humanos externos à totalidade. O Pinheirinho é o nosso outro; o externo à unidade. Sabendo que o ser humano é o principal produtor e destinatário do direito, compreender como os fundamentos filosóficos de um pensar gerador de uma prática jurídica deletéria alcançam o Outro será o nosso próximo intento.

3.2.4 Gente de fora

Como é possível depreender do que já foi dito, os paradigmas filosóficos se preocuparam com a questão da fundamentação, seja ela calcada no ser, na consciência ou na linguagem. Pois bem, esta fundamentação última é fruto da busca de uma determinada visão de conjunto da sociedade humana. Trata-se da busca por uma explicação que possibilite a visão da multiplicidade humana como um todo, ou

seja, uma explicação unificada. Neste sentido, podemos sentir que a busca filosófica pela verdade e pelo fundamento último é também uma busca pela unidade. Unidade e totalidade se implicam mutuamente.

Ludwig, ao falar da totalidade, inicia seu itinerário filosófico afirmando, na esteira das conclusões habermasianas, exatamente que o percurso filosófico nos paradigmas filosóficos ora em comento vai exatamente em direção ao uno como fundamento da totalidade¹¹³. Pautando-se pela interpretação dusseliana da relação entre filosofia e totalidade Ludwig afirma que, para Dussel, a filosofia ocidental teve como fundamento a totalidade, reduzindo-se a um percurso que parte da multiplicidade em relação ao uno. Afirma Ludwig que “de forma radical, tudo se reduz ao uno, ao todo, ao mesmo”¹¹⁴. Passaremos rapidamente pelos paradigmas filosóficos já citados para termos uma ideia de como a lógica da totalidade se afigurou neles. A inspiração de Ludwig nas linhas que seguem é dusseliana.

No paradigma do ser temos a totalidade estampada no pensamento platônico. Segundo Ludwig, o método dialético platônico, por exemplo, vai da multiplicidade até a unidade, caracterizada pela imobilidade. O “Bem” platônico é o fundamento, a unidade. Isto de modo que não podemos vislumbrar nada para além da totalidade formada pela construção dialética¹¹⁵. Assim o outro aqui será o não-grego, abolido da concepção do ser¹¹⁶. A totalidade grega exclui o elemento estranho, aquele está localizado além dos limites geopolíticos.

No paradigma mentalista, segundo Ludwig, temos a consciência como fundamente da totalidade. A partir do pensar diligente do sujeito consegue-se acesso ao mundo. “O eu figura como centro”¹¹⁷. Segundo Ludwig, Dussel liga o surgimento do *cogito* cartesiano com o “*ego conquiro*”. Há uma correspondência entre o agir pautado pela razão sem limites com a colonização europeia empreendida a partir do século XIV. O entendimento seria o de que o sujeito sobre o qual se funda a totalidade é justamente o sujeito-europeu-branco que, através da razão instrumental típica da filosofia cartesiana, procede à dominação de seu objeto: o outro, externo à totalidade.

113 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 98.

114 Ibidem, p. 98.

115 Ibidem, p. 99.

116 Ibidem, p. 100.

117 Ibidem, p. 101.

Já no paradigma da linguagem, a totalidade também se faz presente. De acordo com Ludwig, Dussel afirma que, apesar da filosofia fundamentada na linguagem ter trocado um “eu” tipicamente mentalista por um “nós”¹¹⁸, em função do consenso que é necessário ter para dar algo por fundamentado, alguém sempre acaba sobrando do lado de fora. A lógica é de que o outro não está incluído neste “nós”. Ludwig, que trabalha juntamente com Dussel a perspectiva de uma filosofia emancipatória na América Latina, argumenta que há pessoas que não fazem parte da comunidade da comunicação. Estão excluídos dos processos formativos de consenso. O intento emancipatório seria justamente pensar uma filosofia a partir do outro, que emane da alteridade; que leva em conta a alteridade que permanece externa aos consensos. Isto porque, embora o outro não participe do procedimento, ele é atingido pelas consequências. Afirma o autor que na teoria linguística de Apel há a previsão para a não participação e de que isto seria um efeito *a posteriori* da ética do discurso. Para Ludwig, uma verdadeira *filosofia libertação* é aquela que contempla a alteridade como condição *a priori* de toda a argumentação¹¹⁹. Neste sentido, há de se dar condições materiais para que esta alteridade efetivamente participe dos consensos¹²⁰. E isto é o que não se leva em conta no paradigma filosófico da linguagem. Neste, a alteridade permanece negada. Nas palavras de Ludwig a “exclusão fática é anterior à efetivação. Portando, deve-se ter em conta essa situação prévia de incomunicabilidade do excluído”¹²¹.

Nos três paradigmas rapidamente analisados, o fundamento é o uno e este diz respeito ao retorno ao “mesmo”. Isto quer dizer que todo o processo de conhecimento dialético nessas filosofias tem um centro delimitado como ponto de referência exclusivo e excludente de outras gentes e realidades; ponto de saída e de partida que não leva a outro lugar senão a si próprio.

O reconhecimento da totalidade como característica fundante e fundada de uma *cosmologia da dominação* nos leva a uma questão ética que perpassa pela conceituação de bem e mal. Se a *dominação*, no sentido em que estamos usando, leva a todas essas mazelas as quais estamos descrevendo, podemos reputá-la

118 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação*: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 106.

119 Ibidem, p. 107.

120 Ibidem, p. 108.

121 Ibidem, p. 109.

como má e opô-la a uma cosmologia benéfica. Entretanto, em quais termos é possível identificar o “mal” neste tipo de cosmologia?

Se na interpretação dusseliana que descreve o *ego cogito* como a outra face do *ego conquiro*, a ação de extermínio fica mais evidente, importante é compreender que tal evidência nem sempre ocorre. Na perspectiva deste autor, que, repitamos, leva em conta a situação de exclusão da América Latina, é importante sublinhar que a totalidade constitui vítimas não intencionais, situação na qual nem sempre o mal é evidente ou manifesto. Vale dizer: utilizando-se de uma racionalidade ético-crítica da totalidade, ergue-se o véu da perversidade insidiosa para revelar que o mal se manifesta através da exclusão. Portanto, a totalidade, que para si é tida como um bem, é entendida, ao levar em consideração o outro, como um mal.¹²² De acordo com Dussel, é de suma importância desconstruirmos o edifício epistêmico e social que sustenta a totalidade para que se identifique esta política de exclusão, ainda que não seja consciente; a fim de que se dê passagem para o novo. Vale dizer, trata-se de dar voz para aqueles que “à beira da morte, clamam pela vida”¹²³.

Destarte, ainda de acordo com Dussel, o mal emerge da totalização que se fecha em si mesma, não se importando com a “factibilidade da reprodução e desenvolvimento da vida” bem como com a “participação autônoma argumentante das vítimas”¹²⁴. *In verbis*:

“A totalidade tornou-se um sistema fechado, de morte, e caminha heróico (paranóico) para o suicídio coletivo, como os nibelungos diante de Átila, os nazistas derrotados diante dos Aliados, a humanidade diante do problema ecológico ou os governos latino-americanos, diante da dívida externa “inventada” e impagável.”¹²⁵

Como podemos ver, o mal se identifica com a exclusão. Todos os paradigmas filosóficos analisados realizam circunlóquios que fazem nada menos que reiterar a prática aberrante do *apartheid* epistêmico e social. Tais maneiras do agir humano legitimam práticas cruentas que vão desde a *indiferença* (posto que o

122 DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 116.

123 Ibidem, p. 301.

124 Ibidem, p. 305.

125 Ibidem, p. 305.

outro está para além dos limites do preocupável) até o *extermínio* (negação suprema da alteridade).

Neste capítulo, fizemos um itinerário que buscou descrever o paroxismo cartesiano em duas formas fundamentais: a ecológica e a humana. Pudemos ver como a crença na razão ilimitada que age furiosamente sobre um planeta *morto* e *inerte* está destruindo o nosso próprio *habitat*. Em última instância: estamos perdendo nossa condição mor de vida que é, simplesmente, ter um lugar para respirar. Após esta constatação do malfazejo, apontamos nossos esforços para identificar de que modo a filosofia ocidental, não só a cartesiana, excluiu sistematicamente o outro de suas profundas elucubrações e legitimou sua exclusão: retirou-lhe a face, aquilo que o identifica como ser humano¹²⁶. Chegamos, pois, a esta gente que está fora do todo, que não se encaixa em lugar algum; gente esta que, em função deste não enquadramento, é eviscerada dia após dia pelas totalidades fortes do planeta e, em menor escala, por totalidades locais (e.g., uma elite social proprietária de enormes terrenos ociosos). Nada resta para esta *gente de fora* a não ser esperar serem moídos no pilão, como se mandioca fossem, unicamente pelo fato de um dia, desavisadamente, terem se posto no meio do caminho do progresso sem limites capitaneado pelo deus imóvel de Xenófanés: a razão neutra^{127 128}. Conclusão: em um planeta *morto*, somente um deus tão *morto* quanto pode reinar absoluto.

4 SUPERANDO O PINHEIRINHO

Dissemos na introdução que o Pinheirinho, para nossa análise, é mais de que uma comunidade ocupando uma terra de outrem. O Pinheirinho é um símbolo da exclusão que começa pela incapacidade estatal de prover moradia para os desabrigados e desemboca no despejo implacável. O Pinheirinho é a *negação da*

126 Ver capítulo 4.

127 Warat alerta para os perigos que se escondem por de trás da tentativa de construir um direito neutro, de forma a escamotear as ideologias que promovem o uso abusivo do direito pelo próprio Estado.

128 WARAT, Luiz Alberto. *Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou*. In: MEZZAROBÀ, Orides et al. (Coord.). v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 207.

alteridade. No capítulo anterior fizemos um esboço resumido da fundamentação filosófica da totalidade e da dominação que gera o *mal*. Neste último capítulo iremos fazer uma breve análise de duas possibilidades de suplantação desta problemática. Uma será ocidental e seremos levados ao pensamento de Dussel e de Lévinas. A outra será oriental e o autor escolhido será o japonês Nishida Kitaro. Buscar-se-á levantar duas possibilidades (dentre muitas outras) de se *recuperar* a alteridade; duas maneiras de se fundamentar um novo agir, de devolver a *Face* ao *Outro*.

4.1 PARA QUE A FACE NOS ENCONTRE

Para superar a situação de exclusão vamos examinar o pensamento de Emmanuel Lévinas, filósofo naturalizado francês, que buscou opor uma crítica à ontologia; vale dizer, à primazia do ser. Lévinas, estudante que foi de Martin Heidegger, busca justamente dar um passo a diante em relação aos ensinamentos de seu mestre.

A preocupação de Heidegger colocava-se novamente no campo do ser. Para este filósofo, a questão do ser não havia encontrado uma solução satisfatória por parte dos gregos e nem da filosofia que veio após estes. O problema do ser do ente dentro da ontologia encontra-se em aporia¹²⁹. A empresa filosófica heideggeriana é precisamente buscar uma análise do ser naquilo que ele tem de próprio, que é a sua imutabilidade, levando em conta o horizonte temporal dentro do qual se pensa o ser. Ou seja, para compreender o ser, há de se empreender uma análise que incorpore a problemática de uma temporalidade específica; pensar o ser é pensá-lo em um determinado tempo.¹³⁰

Como podemos perceber, o esforço de Heidegger encontra-se dentro dos estudos ontológicos. Entretanto, o objetivo de Lévinas é justamente a superação da ontologia. No lugar dela, ele busca estabelecer uma ética. Afirma Lévinas que a ontologia é um agir típico filosófico que procede à compreensão. Esta, por sua vez, é

129 CASANOVA, Marco Antonio. *Para entender Heidegger*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 76.

130 Ibidem p. 77

sempre dirigida a utensílios manipuláveis¹³¹. Compreender é exercer poder sobre o objeto da compreensão. A compreensão, na interpretação levinasiana de Heidegger, é sempre um ato dirigido a um objeto através do qual se vislumbra o específico intrínseco ao ente, contudo sempre a partir do conhecimento universal. Perde-se, isto posto, a especificidade da coisa. Retorna-se ao mesmo, à centralidade que é a própria do observador. A coisa “compreendida” é subsumida pelo conhecimento universal, pelo ser do sujeito cognoscente.

Dessarte, a compreensão não pode ser estendida para a relação que tenho o homem. Quando nos relacionamos com o homem, defende Lévinas, não se trata de uma compreensão que se opera sobre ele, mas sim uma relação de invocação¹³². Quando me dirijo ao homem, este fala comigo. E por isso, sua relação é irreduzível àquela que é preceituada pela ontologia. Não é possível opor o ser ao homem posto que com este não há compreensão: o homem não nos é oferecido como objeto sobre o qual se exerce poder¹³³.

Compreender, portanto, é afirmar a partir do ser (de um horizonte a partir do qual as coisas existem), reduzir o ente ao mesmo¹³⁴, retirando-lhe sua especificidade. Neste tipo de ação, afirma-se a supremacia do ser, impessoal, sobre o ente (com o qual se deve sempre manter uma relação ética), permitindo uma relação de dominação, ou seja, de compreensão. Através desta o homem é nomeado, conceituado; trata-se de se apropriar, exercer posse sobre ele; de cometer violência através da negação da especificidade do ente¹³⁵. Ignoro, pois, que ele fala, que ele tem um rosto; ignoro que ao me dirigir ao homem, tudo o que posso fazer é invocá-lo. Lévinas reconhece no outro o *infinito*, posto que o outro transcende em absoluto o eu. E é assim porque o outro é absolutamente outra coisa que eu, inacessível em completude, ou seja, marcado pela *infinitude*¹³⁶.

Finalmente, para a resolução do problema da violência em relação ao Outro causada pela ontologia, Lévinas afirma a necessidade de se ter uma ética da

131 LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Tradução de Pergentino Pivatto et all. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 27.

132 Ibidem, p. 28.

133 Ibidem, p. 29.

134 LÉVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Tradução de Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012, p. 46.

135 LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Tradução de Pergentino Pivatto et all. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 30

136 LÉVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Tradução de Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012, p. 49.

pluralidade na sentido de que ao Outro deve se deixar ser, sem a dominação do conhecimento absoluto, em direção à paz na qual mantem-se o outro, em sua *infinitude*, ao lado do Eu, ambos livres de qualquer egoísmo¹³⁷.

Todavia, é possível enxergar um problema no Outro enunciado por Lévinas. Em termos geopolíticos, é preciso radicalizar o ponto de vista levinasiano. O autor francês pensa no Outro, mas este nada mais é do que o Outro europeu. Navega, pois, nas águas da totalidade europeia. Dussel perfaz esta crítica ao afirmar que Lévinas não pensou em outras gentes: o índio, o africano, o asiático¹³⁸. Consoante o autor argentino, mesmo Lévinas não consegue escapar da totalidade na qual está inserido. O desafio é escapar não só da totalidade, mas do instrumental teórico utilizado pela filosofia ocidental compreender as contradições da existência: a dialética. Esta é um instrumento meramente teórico, não ético, de cujos enunciados ziguezagueiam do fundamento para o ente e desde para o fundamento, nunca saindo da totalidade¹³⁹. Lévinas abandonou a neutralidade do conhecimento e assumiu uma posição ética, todavia não logrou êxito em relação à totalidade. Dussel abandona a concepção de dialética, entendida como *totalizante*, e parte para um momento posterior a que denomina *analética*. Podemos entender a *analética* como um momento do pensamento humano em relação à realidade contraditória que se compromete com a libertação do oprimido, que tem um fundamento ético muito bem estabelecido¹⁴⁰.

O método que Dussel advoga leva em conta se expor a um pensar popular, de rostos que vivem fora da totalidade; é “um poder aprender o novo”¹⁴¹, um exercício de humildade do intelectual no qual este deve estar aberto para o saber que vem de fora da totalidade¹⁴². Trata-se de dar voz ao Outro, de pensar com o Outro e a partir deste Outro. *In verbis*:

“O outro nunca é um “um só”, mas também e sempre “vós”. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe,

137 LÉVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Tradução de Alphonso Lingis.

Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012 p. 304.

138 DUSSEL, Enrique D. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 196.

139 Idem.

140 Ibidem, p. 198.

141 Ibidem, p. 199.

142 DUSSEL, Enrique D. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 199.

de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto”¹⁴³.

Dussel radicaliza o entendimento levinasiano em uma verdadeira *filosofia da libertação*: devolver o rosto ao excluído, fazer a opção ética pelo mais fraco para além da totalidade europeia; eis a proposta filosófica de Dussel em relação ao problema que levantamos durante este trabalho: a *cosmologia da totalidade e da dominação*.

4.2 ESQUECENDO DE SI PRÓPRIO

A outra proposta de combate à lógica da *dominação* e da *totalidade* é fazer uma breve excursão pela filosofia asiática, de modo que possamos chegar com algum embasamento até o pensamento de Nishida Kitaro e sua proposta da *conduta perfeita*.

Vamos trabalhar inicialmente de modo a introduzir três filosofias orientais para uma compreensão rápida e global do tema: o hinduísmo, o taoísmo e o budismo. Como sabemos, estas também são tidas como religiões. A primeira questão a ser observada é que estas religiões são, ao mesmo tempo, objeto de crença e de especulações filosóficas¹⁴⁴. Podemos, portanto, falar em filosofias acerca dessas religiões, principalmente porque constituem um pensamento especulativo sobre o fundamento das coisas, ainda que suas preocupações tenham sido bem diferentes das do ocidente. Vamos pegar, e.g., a filosofia chinesa. Nesta, a produção do saber se preocupou precipuamente com um conhecimento que visasse o bem estar, que levasse à felicidade. Por este motivo, os chineses não despenderam tempo escrevendo livros tensionando estabelecer doutrinas¹⁴⁵. O grande objetivo sempre foi o de trabalhar o “sábio interior”, vale dizer, o de estabelecer um caminho para se atingir a autocultivação¹⁴⁶.

143 DUSSEL, Enrique D. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 197.

144 CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 71.

145 YU-LAN, Fung. *History of chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 2.

146 Ibidem, p. 3.

A grosso modo, podemos dizer que estas três filosofias tem algo em comum: ambas concebem uma realidade última que só pode ser acessada através do despojamento da razão. Façamos rapidamente sobre cada uma delas.

No hinduísmo temos o clássico texto-poema *Bhagavad Gita*, peça religiosa central da Índia¹⁴⁷. Este texto conta o diálogo entre a divindade Krishna e o príncipe Arjuna. É razoável dizer que o ponto nevrálgico do ensinamento espiritual que Krishna dirige à Arjuna é que toda as coisas com as quais nos defrontamos na nossa vivência nada mais são que a manifestação de uma realidade última e única: *Brahman*¹⁴⁸. Trata-se de “uma realidade que é infinita e está além de todos os conceitos”¹⁴⁹. Na cosmologia hindu, *Brahman* é o deus que se faz mundo e depois retorna a ser deus. Enquanto mundo, *Brahman* constitui uma espécie de “peça de teatro” chamada *lila*, no qual os eventos mundanos ocorrem¹⁵⁰. Os seres humanos só percebem o mundo como uma sucessão de eventos e objetos separados por conta de uma ilusão criada pelo intelecto. Os hindus chamam-na de *maya*¹⁵¹. O esforço religioso e filosófico hindu, não obstante suas inúmeras escolas e deuses, é, pois, entrar em contato com esta realidade última. Vale dizer, trata-se de *levantar o véu de maya*, e ter a experiência direta com a unidade de *Brahman*, através de métodos como o da *yoga* e o da meditação. Como podemos ver, não é a razão que nos leva a *Brahman*. A razão mede e categoriza; age apenas nos limites de *maya*.

No taoísmo a lógica não é muito diferente. A busca filosófica taoísta é, novamente, uma realidade última da qual todas as coisas fluem. Trata-se de um fundamento absoluto, inconceituável, inacessível à razão e indescritível por palavras. Novamente o intelecto é visto como um empecilho para o acesso da verdade. Citemos um trecho do livro de Chuang Tze que demonstra bem o pensamento taoísta:

“The Tao takes us to the edge and neither words nor silence are able to describe this. No words, no silence, this is the highest debate.”¹⁵²

147 CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 72.

148 Idem.

149 Idem.

150 CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 73.

151 Idem.

152 CHUANG TZU. *The Book of Chuang-Tzu*. Traduzido por Martin Palmer et al. London: Pinguin, 2006, p.

Outra característica digna de nota é o fascínio que o taoísmo dispensa aos opostos: daí a famosa polaridade Yin/Yang. A natureza seria a manifestação do Tao através da conjugação entre polos opostos. Daí que Capra afirma a dificuldade do ocidente compreender que polos opostos, como bem/mal, estejam reciprocamente vinculados, ou seja, sejam manifestações de uma mesma realidade última¹⁵³.

Já o budismo segue uma linha mais psicológica¹⁵⁴, apesar de não abandonar as linhas gerais mencionadas acima. Buda nunca esteve preocupado em responder perguntas comuns do ser humano acerca de deus e da natureza das coisas. Sua preocupação era descobrir um modo de superar as frustrações e as angústias do ser humano¹⁵⁵. E o mencionado modo foi descoberto através do despertar, ou seja, do *nirvana*¹⁵⁶. Existem inúmeras escolas budistas, mas uma das mais notórias é a do Budismo Mahayana. Desta escola podemos citar o filósofo mahayana Nagarjuna, cujos ensinamentos exprimiam a impossibilidade de se ter contato com a verdadeira realidade por meio de conceitos e ideias. Isto quer dizer que, para o budismo mahayana, o intelecto é visto como mero instrumento, devendo ser superado quando chegar a hora, para aclarar o caminho da experiência mística direta em direção à realidade última, indivisível e inconceituável, chamada de *acintya*¹⁵⁷. Se temos um propósito desta natureza, de uma realidade na qual tudo é um só, não é de se estranhar que o maior sutra do budismo mahayana, o *Avatansaka-sutra*, tenha como mote a inter-relação de todas as coisas e eventos¹⁵⁸. Neste sentido, dizia Nagarjuna que não há elemento absoluto no mundo; absolutamente tudo está interligado em relações de causa e efeito¹⁵⁹.

Com esta breve exposição geral do pensamento filosófico oriental não fica difícil de perceber o quanto esta filosofia difere da ocidental. Entretanto, não se pode olvidar que há correlações que podemos fazer entre estes dois mundos. Vale dizer, há pontos em que surgem potenciais convergências. Para demonstrar tal afirmação, basta nos deter rapidamente em Confúcio, um filósofo chinês mais afastado da

234.

153 CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 91.

154 Ibidem, p. 77.

155 CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

156 Ibidem, p. 79.

157 Ibidem, p. 78.

158 Ibidem, p. 82.

159 KING, Richard. *Indian Philosophy: an introduction to hindu and buddhist thought*. Washington: Georgetown University Press, 1999, p. 120.

práxis religiosa. Seus ensinamentos, no geral, visam o desenvolvimento pessoal voltado para que se sirva à burocracia estatal¹⁶⁰, e em sua obra chamada “Analectos” é possível encontrar semelhanças com ocidente em termos de preocupações filosóficas. No versículo 12 do livro 5 da referida obra, fala-se o seguinte: “[Sobre] o Refinamento e a Erudição do Mestre, pode-se ouvir [falar]. [Já] o que o Mestre disse sobre a Natureza Humana e o Caminho do Céu, não se pode ouvir falar”¹⁶¹. Consoante os comentários que Giorgio Sinedino faz acerca dessa passagem, é razoável supor que Confúcio só falasse sobre o que tivesse segurança (Erudição e Refinamento), sendo raras as vezes que comentasse em relação à Natureza Humana e ao Caminho do Céu por conta da dificuldade que estes assuntos acarretavam¹⁶². Segundo Fung Yu-Lan, estes dois últimos temas podem ser correlacionados respectivamente, *mutatis mutandis*, com o estudo da Ética e da Metafísica ocidentais¹⁶³.

E é nesta possibilidade de correlação que adentramos no pensamento de Nishida Kitaro, filósofo japonês fortemente influenciado pelo Zen (uma vertente do budismo notória por dispensar qualquer espécie de escrito ou doutrina focando-se unicamente no “despertar” para a realidade última). Kitaro viveu durante a abertura do Japão para o mundo ocidental e, em função disto, travou íntimo contato com a filosofia deste lado do globo. Sabia alemão fluentemente e através desse instrumental pode relacionar a sua filosofia com a de Kant, Hegel e muitos outros autores ocidentais. Buscou com afincado conciliar os pontos de vista advindos do Zen e das reflexões ocidentais. Na obra que usaremos para fins de análise, “An Inquiry Into the Good”, poderemos perceber um filósofo zen que tentará construir uma doutrina de forte embasamento ético.

Para Kitaro¹⁶⁴, o mundo é-nos apresentado através dos sentidos de modo fragmentado. Em um primeiro momento do contato humano com o ambiente, há somente a separação dos entes. A partir do instante que o ser humano, por meio de consciência, pensa o seu ambiente, entra em jogo o que Kitaro chama de *pura experiência*. A *pura experiência*, segundo o autor, é o agir, psicológico ou físico, do

160 YU-LAN, Fung. *History of chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2012 p. 47.

161 CONFUCIO. *Os Analectos*. Tradução de Giorgio Sinedino. São Paulo: Unesp, 2012, p. 154.

162 Idem.

163 YU-LAN, Fung. *History of chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 1.

164 KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 3 e ss.

ser humano em relação ao ambiente no qual não há autorreflexividade do ser atuante em relação ao que faz e a si mesmo. É um agir *puro*, no qual há perfeita *unidade de consciência* entre o ser atuante e o alvo de sua ação. Uma consciência fragmentada seria justamente o momento em que pensamos em significados e julgamentos acerca daquilo que nos cerca¹⁶⁵. Por exemplo: exatamente no momento em que o sujeito ouve um som de um sino, ao sentir as ondas sonoras fazerem o tímpano vibrar, ele “vive” o som, experimenta aquela onda mecânica e percebe, sem precisar pensar, que se trata do som de um sino. Kitaro afirma que em momentos como este se dá a *unidade de consciência*, na qual o sujeito que ouve e o sino que emite som se fundem; tornam-se uma só coisa. Trata-se, logo, de uma *unidade* entre sujeito e objeto. Ambos tornam-se a mesma coisa no momento da *experiência*. A partir do instante em que o sujeito pensa ser aquilo o som do sino ou pensa sobre estar ouvindo um sino, a *unidade* se perde porque houve o retorno das categorizações e dos julgamentos à consciência.

De Kitaro poderia ser dito que é um filósofo para quem a realidade é um fenômeno da consciência¹⁶⁶. Unificar a consciência é unificar a realidade. Aquela possui um poder unificador em relação à miríade de coisas que chegam através dos sentidos. Cognição, sentimento e vontade se conjugam durante a percepção de um evento. Experimentar, em Kitaro, não é sinônimo de passividade e sim atividade. A *consciência* que o sujeito tem de um evento é sempre resultado do *poder unificador* da consciência humana, portanto ativo, que constrói um significado. Destarte, a *consciência*, através da unificação do que chega pelos sentidos, produz significações¹⁶⁷. E quando tais significados são obtidos sem a autorreflexão (o pensar sobre o eu que pensa; o pensar sobre o que estou pensando), ocorre a *pura experiência*; *unifica-se sujeito e objetividade*; *enfim, a própria realidade*.

Estabelecer estas premissas a respeito da *pura experiência* e do *poder unificador* da consciência é importante para tangenciar o objetivo de Kitaro em sua obra. Como seu objetivo é construir uma ética, o desafio será delimitar o que é a *conduta perfeita*. Para chegarmos lá, antes precisamos examinar o *bem*. Isto

165 KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 9.

166 KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 42.

167 Ibidem, p. 49.

porque, para Kitaro, a conduta perfeita só o é porque ela é absolutamente boa.

Kitaro afirma que a sua noção de bem identifica-se com a de harmonia¹⁶⁸ e autorrealização. A harmonia de que se fala aqui é específica: neste sentido, consoante inclusive com toda a filosofia oriental aqui já examinada, o bem surge da harmonia promovida pela unificação sujeito-objeto. O raciocínio de nosso autor é o seguinte: o momento da pura experiência é o momento em que, através do poder unificador da consciência, sujeito e objeto se harmonizam¹⁶⁹; é deste momento de pura experiência que surge o bem. Entretanto, dissemos que o bem também é autorrealização do eu. É que o bem que surge da experiência pura é fruto de uma personalidade: cada consciência que unifica a realidade fá-lo a seu modo, vale dizer, o significado holístico da experiência pura será único para a personalidade que a unifica¹⁷⁰. E, segundo Kitaro, cada personalidade tem suas potencialidades. Libertar as potencialidades do “eu” é efetivar a personalidade que, por sua vez, é quem unifica a realidade. Portanto, uma “conduta absolutamente boa” é aquela que desenvolve ao máximo as habilidades da personalidade¹⁷¹; que realiza plenamente o “eu”, porque é através destas que se pode conhecer a verdadeira realidade através da *harmonia*. In verbis

“The demand of the personality are the unifying power of consciousness and, at the same time, an expression of the infinite unifying power at the base of reality; and so to actualize and fulfill our personality means to become one with this underlying power. If we construct the good in this way, we can determine the nature of good conduct”¹⁷²

Podemos então partir para o momento decisivo na ética de Kitaro: contrariando a impressão de contemplatividade que muitas vezes o zen evoca, Kitaro afirma que a boa conduta não é um fenômeno da consciência. Ao contrário, é uma ação que visa um resultado objetivo no mundo dos fatos¹⁷³. Como já foi dito, a

168 KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 128.

169 Idem.

170 KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 130.

171 Ibidem, p. 133.

172 KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 132.

173 Ibidem, p. 136.

boa conduta (também chamado por Kitaro de “conduta perfeita”) é algo que alcança uma conjugação de harmonia (unidade do sujeito-objeto) e da auto-realização das potencialidades do “eu”. Poder-se-ia pensar que uma tal conduta que visasse a auto-realização não pudesse ser boa, porque poderia ensejar egoísmos. A chave para este problema é lembrar em qual terreno estamos pisamos: trata-se da chão onde vinga a noção que a realidade é a união total. Assim, realizar o “eu”, na perspectiva da experiência pura, é fundir-se com o todo, ou seja, é esquecer-se de si próprio¹⁷⁴; é um não egoísmo. Realizar-se é se sentir parte de um todo; a pura experiência é agregar-se à objetividade com a eliminação de todas as divisórias; é ignorar os limites da própria individualidade.

Neste sentido, não podemos nos furtar a rebater uma possível crítica: a de que Kitaro poderia advogar, na prática, a formação de uma totalidade. Basta que percebamos que a influência budista nas reflexões de nosso autor simplesmente não deixa espaço para uma “unificação de consciência” na qual não se envolva toda a realidade. O sentimento é de um tal transcendentalismo que a realidade última que se busca não parece levar em conta nenhum limite geográfico, ao contrário do que ocorre com as totalidades filosóficas ocidentais.

Por fim, Kitaro arremata o sentido de sua ética, que passa de um momento psicológico para outro bem material, afirmando que a conduta perfeita é o amor porque este nada mais é que o sentimento de congruência entre o “eu” e o todo¹⁷⁵. Dessarte, talvez a maior consequência ética desta filosofia seja a pedra fundamental do já citado Avantasaka-sutra: a radical relação de interdependência entre todos e tudo no sentido de que uma ação eticamente válida seria aquela que aproveitasse a todos, jamais impedindo a *harmonia* e a auto-realização de todos os “eus”.

Neste capítulo, procuramos mostrar duas possibilidades de fundamentação filosófica para corrigir as distorções causadas por uma cosmologia da totalidade e da dominação. Dissemos que o Pinheirinho simboliza a negação da alteridade; em última instância: trata-se do mal personificado pela exclusão. Com Lévinas e Dussel, pudemos tomar contato com uma fundamentação que clama pela recuperação da face, do sujeito humano que fala, que interage, que não pode ser manipulado como

174 KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 135.

175 Idem.

um objeto: ele não deve ser compreendido e sim invocado. E ainda mais: deve ser libertado a partir do reconhecimento de sua situação de opressão, através de uma analética que quebre os limites da totalidade e proponha a construção de um saber a partir da periferia. Trata-se de tomar um posicionamento, de “vestir a camisa”. Já com Kitaro pudemos ter uma breve noção de sua ética profundamente influenciada pelo budismo, cujos alicerces são promissores para uma filosofia pós-pinheirinho justamente porque consegue conjugar a plena efetivação do ser humano em sua potencialidades com um sentimento gregário visceral: o que poderia ser um egoísmo, como já foi dito, torna-se amor, porque desenvolver o “eu” é plasmar uma só realidade com tudo e com todos: a verdadeira realidade. Nessa perspectiva, não será uma ação eticamente boa aquela que desenvolve o ser humano da qual emana e nega existência da alteridade, posto que assim não se alcança a verdadeira realidade, frustra-se a pura experiência e, enfim, nega-se o amor ao próximo.

5 CONCLUSÃO

A negação da alteridade é fundamentalmente uma negação de direitos. Como foi visto no primeiro capítulo, a comunidade do Pinheirinho foi vítima da negatividade. A alteridade foi tratada como objeto (dominação), sofreu os efeitos da exclusão (totalidade), foi compreendida (no sentido levinasiano) e não invocada (suas vozes foram caladas), foi escoraçada (suas potencialidades foram asfixiadas) por uma elite particular e pelo poder público (negação da unificação da realidade; conduta egoísta). Em suma: o outro foi vítima do mal (negação identitária, negação do amor). E tudo isto com a chancela do direito estatal. Para a gente do Pinheirinho não teve validade o mandamento acerca da dignidade da pessoa humana (art. 1º, III, da Constituição da República), as regras sobre a função social da terra (art. 5º, XXIII, CF), a possibilidade de desapropriação por subutilização ou não utilização de propriedade urbana (art. 182, §4º, III, CF), o direito social à moradia (art. 6º, caput, CF)¹⁷⁶. Ainda pudemos perceber uma quebra de pacto federativo por parte do Estado

176 BRASIL. Constituição (1988). *Constituição*: República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

de São Paulo, e outros desrespeitos sistemáticos à letra da lei.

Trata-se nada menos que um direito feito inteiramente sob a medida de uma cosmologia da dominação e da totalidade. Não foi abordada neste trabalho a especificidade do positivismo como método científico, todavia é notório que, como cria intelectual do século XIX, está imbuída de forma exponencial pela exacerbação da ideologia cartesiana, levando a reboque a questão da dominação e da totalidade como bem mostra o nosso caso paradigma. O resultado disto, especificamente a respeito do positivismo jurídico, é que a noção de justiça (leia-se: a ética) foi expulsa do direito¹⁷⁷. Como afirma Clève, “o direito se identifica com a ordem normativa dominante, produzida ou reconhecida pelo Estado”¹⁷⁸ e nada mais resta ao jurista “aplicar a regra, ainda que ilegítima ou injusta”¹⁷⁹. Trata-se de uma forma de neutralizar o saber jurídico, retirar do jurista a responsabilidade pela iniquidade. “Não é culpa do direito” clamam os exegetas! Acontece que nem a desculpa da legalidade os exegetas podem alegar visto que, para limar a comunidade do Pinheirinho das terras da Selecta, o poder público atropelou o pacto federativo e a Constituição da República. O direito que se faz hoje está contaminado também pelo mito da universalidade. Argumenta Clève que o Estado defende um ponto de vista particular que é oferecido à população como se fosse impessoal e universal, legitimado, pois, a falar em nome de todos¹⁸⁰. Na verdade, são uns poucos que falam por si próprios. É de conhecimento até do mundo mineral que o Estado é controlado por quem tem o poder para tal. Vale dizer, neste ponto seria necessário fazer uma crítica econômica do direito, intento este que não será levado a cabo neste trabalho porque foge ao escopo filosófico.

Contudo, na teoria e na práxis jurídica há bons exemplos do que pode ser feito para levar a cabo um direito filosoficamente pautado pela *recuperação da face* e por uma *harmonia kitariana*. Assim podemos citar o movimento do direito alternativo. Neste ponto, segundo Amilton Bueno de Carvalho, busca-se superar o positivismo neutro rumo à emancipação dos oprimidos sem, no entanto, prescindir dos princípios gerais de direito¹⁸¹, ou seja, trata-se um uso alternativo do direito

177 CLÈVE, Clèmerson Merlin. *Para uma dogmática constitucional emancipatória*. Belo Horizonte: Forum, 2012, p. 55.

178 Idem.

179 Idem.

180 Ibidem, p. 56.

181 CARVALHO, Amilton Bueno de. *Direito alternativo: teoria e prática*. 5 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris,

posto e imposto¹⁸². O movimento é descrito por Carvalho em três grupos. O primeiro compreende o do uso alternativo do direito que consiste em utilizar as “contradições, ambiguidades e lacunas do direito numa ótica democratizante”¹⁸³ e a “busca, via interpretação qualificada, diferenciada, de espaços possibilitadores do avanço das lutas populares e da democratização cada vez mais dos efeitos da norma, através da crítica constante”¹⁸⁴. O segundo grupo compreende a positividade combativa que nada mais é que a luta pela efetivação dos direitos já codificados frutos das conquistas do embate democrático¹⁸⁵. E por fim, temos o direito alternativo em sentido estrito que pode ser compreendido pelo pluralismo jurídico, ou seja, trata-se de reconhecer que o Estado não é a única fonte de normatividade jurídica. Sobre isto Carvalho diz que se trata de considerar um “direito paralelo, emergente, insurgente, achado na rua, não oficial, que coexiste com aquele vindo do Estado”¹⁸⁶.

De todo modo, ainda nos parece muito longe do necessário as empresas jurídicas no sentido de derrubar a cosmologia da dominação e da totalidade. Esta ainda está firmemente incrustada na cabeça tanto dos juristas quanto da população no geral. Trata-se do desrespeito tanto em relação ao planeta quanto ao ser humano, sempre reificado e oprimido quando o assunto é a salvaguarda de interesses individuais.

O direito precisa fundamentar-se nas fontes que, resumindo os resultados práticos das duas filosofias apresentadas como alternativa ao status quo, resultam no respeito às condições de vida e reprodução da alteridade. Trabalhando sobre o conceito de injustiça de Hinkelammert, Ludwig afirma que é injusta a “condição na qual é impossível produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana de cada sujeito em comunidade”¹⁸⁷. Segundo autor, a justiça estaria no oposto, em dar condições para que a vida se perpetue, se renove e floresça¹⁸⁸. Teríamos, pois, a questão da injustiça visceralmente imbricada com a *negação* do outro, com as negação das

2004, p. 57.

182 Ibidem, p. 55.

183 Ibidem, p. 58.

184 CARVALHO, Amilton Bueno de. *Direito alternativo: teoria e prática*. 5 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 58.

185 CARVALHO, Amilton Bueno de. *Direito alternativo: teoria e prática*. 5 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 60.

186 Ibidem, 64.

187 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 174.

188 Idem.

pessoas e a questão da justiça como desafio firmemente escorado na crença de que outra realidade é possível¹⁸⁹.

Nosso intento aqui foi fazer uma apenas introdução do que pode ser uma filosofia pós-pinheirinho; uma fundamentação para que o quefazer jurídico possa impor uma nova práxis, seja através do direito estatal ou fora dele, que de alguma forma impeça a formação de novos pinheirinhos (e sabemos que eles brotam dia após dia) e devolva aos oprimidos, aos excluídos, a sua face, o seu rosto, a sua voz, integrando-os na verdadeira realidade, que por ser verdadeira, só pode ser uma realidade de todos, com todos e para todos.

189 LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação*: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 174.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Mark. *Tao of liberation*. New York: Orbis Books, 2009.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição*: República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Decisão monocrática em sede conflito de competência nº 120788 de 22 de janeiro de 2012. Desembargador Ari Pargendler. *Sítio do Superior Tribunal de Justiça*, Brasília. Acesso em: 13/12/2012.
- BRIGADAS POPULARES; JUSTIÇA GLOBAL; MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA; REDE DE COMUNIDADES. *Pinheirinho*: um relato preliminar da violência institucional. Disponível em <<http://global.org.br/wp-content/uploads/2012/01/Pinheirinho-um-Relato-Preliminar-da-Viol%C3%Aancia-Institucional.pdf>>. Acesso em: 16/11/2012.
- CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CARVALHO, Amilton Bueno de. *Direito alternativo*: teoria e prática. 5 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Para entender Heidegger*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CHUANG TZU. *The Book of Chuang-Tzu*. Traduzido por Martin Palmer et all. London: Pinguin, 2006.
- CLÈVE, Clèmerson Merlin. *Para uma dogmática constitucional emancipatória*. Belo Horizonte: Forum, 2012.
- CONFUCIO. *Os Analectos*. Tradução de Giorgio Sinedino. São Paulo: Unesp, 2012.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.
- FEYERABEND, Paul. *Adeus à razão*. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

KANT, Immanuel. *The critique of pure reason*. Tradução de J. M. D. Meiklejohn. London: Encyclopedia Britannica, 1952.

KING, Richard. *Indian Philosophy: an introduction to hindu and buddhist thought*. Washington: Georgetown University Press, 1999.

KITARO, Nishida. *An inquiry into the good*. Tradução de Masao Abe e Christopher Ives, New Haven: Yale University Press, 1990.

KOYAANISQATSI. Direção de Godfrey Reggio. Hollywood, CA: Metro Goldwyn Mayer, 1983. 1 DVD (87 min), color.

KONDER, Leandro. *O que é dialética?* 28 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Tradução de Marie-Agnés Chauvel. 20 reimp. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Tradução de Pergentino Pivatto et all. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Tradução de Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne Univervisty Press, 2012.

LIMA, Roberto Kant de. *Ensaaios de antropologia e de direito*. 2 tir. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

LOVELOCK, James. *Gaia: the practical science of planetary medicine*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

MARTINS, R.; VIEIRA, W. *A legitimidade em xeque*. Carta Capital. São Paulo, n. 683, p. 24- 28, 8 de fevereiro. 2012.

MARTINS, Rodrigo; ALMEIDA, Rico. *O Mister Cambalacho*. Carta Capital. São Paulo, n. 684, p. 20-24, 15 fevereiro. 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas 1948*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MILENA, Lilian. *Pinheirinho: massa falida havia desistido de reintegração*. São

Paulo, 17 fev. 2012. Disponível em:

<http://www.advivo.com.br/blog/luisnassif/pinheirinho-massa-falida-havia-desistido-de-reintegracao>. Acesso em: 13 dez. 2012.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. "Da moral à eticidade via questões de legitimidade e equidade". Em: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

OLIVEIRA, Raimundo. *Moradores do Pinheirinho negociam compra de terrenos em São José dos Campos*. São Paulo, 23/10/2012. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/temas/cidades/2012/10/moradores-do-pinheirinho-negociam-compra-de-terrenos-em-sao-jose/?searchterm=pinheirinho%20negociam%20terrenos>. Acesso em: 13/12/2012.

PARMENIDES. In: WATERFIELD, Robin. *The first philosophers: the presocratics and the sophists*. New York: Oxford University Press, 2009.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

WARAT, Luiz Alberto. *Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou*. In: MEZZAROBBA, Orides et al. (Coord.). v. II. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

YU-LAN, Fung. *History of chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2012.